

MARIA EN EL NUEVO TESTAMENTO

R.E. Brown-K.P. Donfried
J.A. Fitzmyer-J. Reumann



MARIA EN EL NUEVO TESTAMENTO

UNA EVALUACION CONJUNTA DE ESTUDIOSOS
CATOLICOS Y PROTESTANTES

Preparada por:

RAYMOND E. BROWN - KARL P. DONFRIED
JOSEPH A. FITZMYER - JOHN REUMANN

En base a discusiones de:

PAUL J. ACHTEMEIER
MYLES M. BOURKE
RAYMOND E. BROWN
SCHUYLER BROWN
KARL P. DONFRIED
JOSEPH A. FITZMYER

KARLFRIED FROEHLICH
REGINALD E. FULLER
GERHARD KRODEL
J. LOUIS MARTYN
ELAINE H. PAGELS
JOHN REUMANN

Patrocinada por:

El Diálogo Luterano-Católico Estadounidense

(SEGUNDA EDICION)

EDICIONES SIGUEME - SALAMANCA - 1986

CONTENIDO

<i>Prefacio</i>	9
1. Origen del estudio	13
2. Presupuestos del estudio	19
3. El nacimiento de Jesús en los escritos paulinos	43
4. María en el evangelio de Marcos	59
5. María en el evangelio de Mateo	79
6. María en el evangelio de Lucas y en los Hechos de los apóstoles	107
7. La madre de Jesús en el evangelio de Juan	175
8. La mujer de Apocalipsis 12	211
9. María en la literatura del siglo II	231
10. Conclusiones de este estudio	271

INDICE GENERAL

<i>Prefacio</i>	9
1. ORIGEN DEL ESTUDIO	13
2. PRESUPUESTOS DEL ESTUDIO	19
I. Naturaleza de los escritos del nuevo testamento ...	19
II. La composición de los libros del nuevo testamento y su contenido mariano	20
1. Las cartas de Pablo	21
2. Los evangelios	21
a) Estadios en la formación de los evangelios	21
b) Los relatos de la infancia	23
3. El evangelio de Marcos	26
4. El evangelio de Mateo	28
5. El evangelio de Lucas	29
6. El evangelio de Juan	31
7. El Apocalipsis	32
III. Método teológico en la evaluación de contenidos neotestamentarios	33
1. Pluralismo del nuevo testamento	34
2. La posición canónica de un nuevo testamento pluralista	36
3. Relación entre historia y tradición	38
4. Relación de los datos bíblicos con la mariología posterior	39

Índice general

3. EL NACIMIENTO DE JESÚS EN LOS ESCRITOS PAULINOS	43
I. Posibles formulaciones prepaúlina en Flp y Rom	43
1. La preexistencia en Flp 2, 6-11	43
2. Estirpe davídica y filiación divina en Rom 1, 3-4	44
II. Pasajes de posible relevancia mariana en Gál	50
1. Santiago, el hermano del Señor (Gál 1, 19) . . .	50
2. Nacido de una mujer (Gál 4, 4)	50
3. Nacido según el Espíritu (Gál 4, 28-29)	54
4. MARÍA EN EL EVANGELIO DE MARCOS	59
I. ¿Quiénes forman la familia de Jesús? (3, 31-35) ...	59
1. El pasaje en sí mismo	60
2. El pasaje en el contexto marciano de 3, 20-35 ...	61
II. Repulsa de Jesús en la propia tierra (6, 1-6a) . . .	66
1. El carpintero, el hijo de María	67
2. Los hermanos y las hermanas de Jesús	72
III. María, Santiago y José (15, 40. 47; 16, 1)	74
5. MARÍA EN EL EVANGELIO DE MATEO	79
I. María en el relato del nacimiento (cap. 1-2)	79
1. María en la genealogía (1, 1-17)	82
2. María y la concepción de Jesús	88
a) Papel de María en la visión mateana	88
b) Posibles visiones premateanas de María ...	91
II. María en el ministerio público	101
1. Los discípulos constituyen la familia de Jesús (12, 46-50)	101
2. El rechazo de Jesús en su propia tierra (13, 53-58)	103

Índice general

6. MARÍA EN EL EVANGELIO DE LUCAS Y EN LOS HECHOS DE LOS APÓSTOLES	107
I. María en el relato del nacimiento (Lc 1-2)	109
1. María en la concepción de Jesús (1, 26-38)	113
a) Las implicaciones marianas del cuadro de la anunciación	113
b) Implicaciones marianas de 1, 34-35. 38 .. .	117
c) Implicaciones marianas de 1, 28 .. .	127
d) ¿María como "Hija de Sión" y simbolismo afín? (1, 28. 35. 43) .. .	129
2. La visitación de María a Isabel (1, 39-56)	135
a) Las palabras de Isabel a María (1, 42b-45) ...	135
b) El <i>Magnificat</i> de María (1, 46-55)	137
3. María y el nacimiento en Belén (2, 1-20)	143
a) Con María su prometida (2, 5)	144
b) "María guardaba todas estas cosas en su corazón" (2, 19. 51) .. .	146
4. María y la presentación de Jesús en el templo (2, 21-40)	151
a) Cuestiones marianas en 2, 22-24 .. .	152
b) Las palabras de Simeón a María (2, 34-35) ...	153
5. María y el hallazgo de Jesús en el templo (2, 41-52)	156
II. María en el ministerio público	160
1. La genealogía del "supuesto" hijo de José (3, 23) ...	161
2. El rechazo de Jesús en Nazaret (4, 16-30)	162
3. La madre, los hermanos y la familia de Jesús (8, 19-21)	165
4. Bienaventuranza de la madre de Jesús	168
III. María en la comunidad jerosolimitana de Hech 1, 14 ...	170
7. LA MADRE DE JESÚS EN EL EVANGELIO DE JUAN	175
I. Pasajes de relevancia mariana en los capítulos 1-12 ...	176
1. Nacidos de Dios (1, 13) .. .	176
2. La escena de Caná (2, 1-11)	178
a) "No tienen vino" (2, 3)	183

Indice general

b) "Mujer" (2, 4)	184
c) "¿Qué tienes tú que ver conmigo?" (2, 4) ...	186
d) "Mi hora no ha llegado aún" (2, 4)	186
e) "Su madre dijo a los sirvientes, «haced cuanto él os diga.»" (2, 5)	187
3. El paso a Cafarnaúm (2, 12)	189
4. El hijo de José (6, 42)	191
5. Los incrédulos hermanos de Jesús (7, 1-10) ...	193
6. El mesías ¿no tiene que venir de Belén? (7, 41-43)	195
7. "Nacidos de fornicación" (8, 4)	198
II. La madre al pie de la cruz (19, 25-27)	200
 8. LA MUJER DE AP 12	211
I. Observaciones generales a la apocalíptica y al Apocalipsis	211
1. El género llamado "apocalíptico"	211
2. Varias interpretaciones del Apocalipsis	213
II. Interpretación de Ap 12	215
1. Lugar que ocupa en el plan de Ap 12	215
2. Estructura de Ap 12	217
3. Posibles fuentes de las figuras y de la narración	220
4. Significado primario de Ap 12	223
5. ¿Hay referencias a María en Ap 12?	226
 9. MARÍA EN LA LITERATURA DEL SIGLO II ,	231
I. Ojeada a los textos	233
1. Apócrifos del NT	233
2. Escritos patrísticos	242
II. Cuestión de las tradiciones independientes sobre María	246
1. Historial y posición de María	247
2. María durante el ministerio de Jesús	251

III. El tema de la virginidad de María	255
1. Entre judeocristianos y gnósticos	255
2. En los escritos patristicos	259
IV. Otros temas marianos	266
10. CONCLUSIONES DE ESTE ESTUDIO	271
I. Imagen de María previa a los evangelios	272
II. La imagen de María en los relatos de la infancia	273
III. Función de María durante el ministerio de Jesús en los cuatro evangelios	274
1. Los sinópticos	274
2. Juan	275
IV. Papel de María al pie de la cruz (Jn 19, 25-27) ...	276
V. La concepción virginal	277
1. En los relatos de la infancia	277
2. Posibles orígenes	279
VI. La mujer de Ap 12	280
VII. Después del NT	280
<i>Bibliografía general</i>	283
<i>Indice de materias</i>	293

PREFACIO

En 1973 un equipo de estudiosos del NT presentaba un estudio conjunto titulado Pedro en el nuevo testamento. Habíase llevado a cabo este trabajo por deseo de los participantes en el National Dialogue entre teólogos luteranos y católicos, que entonces preparaban un estudio sobre la Primacía papal y la iglesia universal, el vol. V de la serie Lutherans and Catholics in Dialogue (Minneapolis, 1974).

Todo el National Dialogue y su serie de volúmenes se había guiado por el esfuerzo para ver a una nueva luz los viejos problemas que separan a las iglesias. Uno de esos problemas era ciertamente el papado, en cuanto que invocando la sucesión de Pedro, reclama autoridad sobre todas las iglesias. Mientras discutían esta pretensión, los teólogos del National Dialogue creyeron serviría de ayuda el ver lo que modernos biblistas de diferente historial eclesiástico podían colectivamente suscribir sobre la función de Pedro en tiempos neotestamentarios. Pedro en el nuevo testamento fue bien recibido en los círculos científicos, no sólo por la competencia de sus autores, sino también por la dimensión ecuménica del trabajo, que aportaba nuevas y penetrantes visiones. El mejor testimonio de lo que esa aportación supone son quizá las traducciones que de la obra se han hecho al alemán, francés, español, holandés y japonés, juntamente con la edición británica. Se la ha citado asimismo en diversos coloquios intereclesiales y ecuménicos, sobre la autoridad de la iglesia, en relación con el papado.

Los estudiosos que tomaron parte en las discusiones subyacentes a Pedro en el nuevo testamento informaron de que el trabajo conjunto había sido una experiencia instructiva que deseaban continuar, y propusieron acometer el estudio de otro foco de divisiones para la cristiandad, a saber, la función de María en el pensamiento cristiano. Como anteriormente, tampoco ahora esperaban dar solución ecuménica a la cuestión bajo todos los aspectos, sino sólo determinar lo que podían decir en común unos estudiosos modernos sobre la imagen de María en los diversos escritos del NT. Acudieron a los teólogos del Diálogo Nacional Luterano-Católico para saber si semejante trabajo bíblico sería de utilidad en sus discusiones, como lo había sido Pedro. Los teólogos habían comenzado por este tiempo a discutir la infalibilidad y autoridad doctrinal del papa. No era un tema mariano; pero la definición de los dogmas de la inmaculada concepción y de la ascensión de María representaban sendos y máximamente claros ejercicios de la infalibilidad que el papa reivindica, por lo que un estudio mariano no carecía de relación con los fines del diálogo. Fue en consecuencia patrocinado, como ya se había hecho para Pedro, el estudio de María en el nuevo testamento.

Repetimos aquí algo que hemos afirmado antes. Sabemos de voces en la cristiandad que han cuestionado tanto la oportunidad como la fiabilidad de la aproximación crítica a la investigación bíblica de que son ejemplos los volúmenes dedicados a Pedro y a María. Reconocemos la propia limitación en punto a conseguir conclusiones teológicas finales. Tenemos empero la convicción de que una investigación responsable del material originario en sus fuentes es tarea necesaria y debiera ampliar nuestra comprensión alternativa de ciertas cuestiones que han crispado durante siglos las relaciones entre cristianos. Nos alegramos de que el equipo, compuesto por cuatro miembros luteranos y cuatro católicos, recibiera la participación adicional de dos miembros episcopalianos y dos de la tradición reformada. Este estudio bíblico-mariológico es, por lo que nos consta, una primacia en cuanto al tema, dentro de las actuales discusiones ecuménicas, y debiera ser útil a no pocos diálogos intercristianos.

Esta obra ha sido elaborada con ayuda de todas las técnicas científicas; aun así, los redactores adoptan un tenor generalmente inteligible y consecuente con los prin-

cipios de la pedagogía. Los estudiosos que colaboran en ella se dieron a entender que no hablaban sólo a otros estudiosos; se dirigen también al clero parroquial y al laicado instruido. Esperamos que esta amplia mira haga de María en el nuevo testamento un libro útil en las aulas del colegio, la universidad y el seminario, no menos que en los grupos de discusión y en las clases de formación para adultos. Se suministra vasta documentación y notas a pie de página; la experiencia del anterior volumen sobre Pedro demuestra que semejante estudio bíblico-ecuménico puede servir como fuente en la enseñanza superior de la religión y en los seminarios de las escuelas teológicas.

Cuantos se benefician de la presente obra compartirán nuestra deuda con los doce estudiosos que trabajaron sin honorarios ni derechos. Su generosidad atestigua la importancia que atribuyen a un estudio virtualmente único en cuanto aportación ecuménica. Como portavoces del National Dialogue expresamos nuestra estima por la Catholic Biblical Association of America y los Lutheran World Ministries, que contribuyeron a la financiación del proyecto, y por el Auburn Program of Union Theological Seminary (N. Y. C.), que puso la biblioteca y la sala de lectura a disposición del equipo siempre que precisó reunirse.

PAUL C. EMPIE

Anterior secretario general
Comité nacional estadounidense
Federación luterana mundial

T. AUSTIN MURPHY

Obispo auxiliar de Baltimore
Comisión episcopal de asuntos
ecuménicos e interreligiosos

ORIGEN DEL ESTUDIO *

Como la obra anterior sobre Pedro¹, este estudio sobre María en el NT y otras primitivas fuentes cristianas deriva del National Lutheran-Catholic Dialogue, patrocinado por USA, Committee of the Lutheran World Federation (ahora Lutheran World Ministries) y la National Conference of Catholic Bishops. Teólogos de una y otra tradición están comprometidos a dialogar desde 1965, y han emitido declaraciones conjuntas sobre el credo, el bautismo, la eucaristía, el ministerio y la primacía papal, publicadas en una serie de cinco volúmenes, los cuales reflejan frecuente acuerdo en punto a cuestiones que vienen siendo causa de división desde la Reforma². Esos hallazgos han sido discutidos y valorados muy por encima de los círculos luteranos o católicos, y a veces se los cita en otros diálogos bilaterales, como también, con ánimo ecuménico, en coloquios cristianos de todo el mundo.

* John Reumann redactó el borrador de este capítulo.

1. *Peter in the New Testament: a collaborative assessment by Protestant and Roman Catholic scholars*, ed. R. E. Brown, K. P. Donfried and J. Reumann; Minneapolis-New York 1973. Edición inglesa, London 1974. Traducción al francés por J. Winandy, *Saint Pierre dans le Nouveau Testament*, Paris 1974. Traducción al español por J. García-Abril Pérez, *Pedro en el Nuevo Testamento*, Santander 1976. Traducción al holandés (excluidas las notas a pie de página) por E. de Bekker, *Petrus in het Geloof van de Jonge Kerk*, Bostel 1976, introducción de F. Haarsma. Traducción al alemán por R. Mohr, *Der Petrus der Bibel: Eine ökumenische Untersuchung*, Stuttgart 1976, introducción de F. Hahn y R. Schnackenburg. Traducción al japonés por E. Magaki, Tokyo 1977, introducción de J. Reumann.

2. *Lutherans and Catholics in dialogue*, conjuntamente publicado por representantes del Comité Nacional de USA, de la Federación Mundial Luterana (New York) y el Comité Episcopal para Asuntos Ecuménicos e Interreligiosos (Washington, DC): I. *The Status of the Nicene creed as dogma of the church* (1965); II. *One Baptism for the remission of sins* (1966); III. *The eucharist as sacrifice* (1967); IV. *Eucharist and ministry* (1970); el quinto volumen, *Papal primacy and the universal church*, fue publicado por Augsburg (Minneapolis 1974), que reimprimió asimismo los volúmenes I, II y III en tomo único.

El estudio de Pedro proyectaba incluir a otros estudiosos, además de los luteranos y católicos, no sólo para beneficiarse de su saber y puntos de vista, sino además para que los resultados tuviesen una repercusión más amplia. Aun cuando *Pedro en el nuevo testamento* fuera importante para el diálogo luterano-católico sobre la primacía papal³, la decisión de publicarlo en un volumen aparte provino ante todo del deseo de hacerlo más prestamente disponible a los estudiosos del NT, historiadores y otros no tan específicamente envueltos en diálogos sobre el papado. Estos hechos, y también la experiencia que supuso el equipo petrino de trabajo, estaban presentes a los participantes en aquel estudio, cuando manifestaron la voluntad de proseguir su trabajo conjunto, asumiendo la cuestión de María en el NT, como nota el prefacio.

El Diálogo Nacional de Estados Unidos ha dividido su aproximación al papado en dos partes; trata primero de la primacía (1970-1973), y luego de un asunto aún más controvertido: la "infalibilidad" (1973-1978), tema enorme, con ramificaciones que afectan a la función docente de la iglesia y a la "verdad del evangelio" mismo (Gál 2, 14). El National Dialogue emitirá un pleno informe propio sobre la infalibilidad y la autoridad doctrinal en la iglesia bajo el título *Lutherans and Catholics in dialogue*, volumen VI. Relacionadas con esta cuestión y particularmente neurálgicas para los extraños al catolicismo romano son las definiciones de la Inmaculada Concepción de la bienaventurada virgen María por Pío IX (1854) y la de su Asunción por Pío XII (1950). Una y otra se han convertido en ejemplo de esa infalibilidad que el Vaticano I (1870) proclamó, aun cuando el concilio Vaticano II haya avanzado más eclesiológicamente en lo que atañe a la iglesia y a María. El National Dialogue prestó cierta atención a las definiciones marianas, pero sólo como estudios casuísticos en el ejercicio de la infalibilidad papal, más que como tema independiente.

Reconociendo empero la mariología como tema importante y controvertido en la discusión interconfesional, el National Dialogue autorizó en 1975 un estudio sobre María

3. Cf. *Papal primacy and the universal church*, 11, 13-16, 29, 34 y 38-42.

en el NT⁴. Fruto de esa autorización es el presente volumen. Pero mientras que el grupo que estudiaba a María ha mantenido informado de su proceder y marcha al National Dialogue, *María en el nuevo testamento* es un proyecto independiente⁵. Esperamos que sirva de ayuda al Diálogo luterano-católico estadounidense, no menos que a otros cristianos en discusión ecuménica, y a los estudiosos del NT y orígenes cristianos.

El National Dialogue nombró y autorizó a cuatro personas para que formasen la junta de gobierno y redactasen este estudio sobre María. Comenzando por los que habían tomado parte en el proyecto petrino, el grupo de estudio se amplió, de modo que incluyera a un número mayor de estudiosos cristianos afiliados a confesiones distintas de la luterana y romanocatólica, mirando expresamente a asegurar el equilibrio en la representación de diversas áreas de especialización. El grupo de estudio quedó formado por las personas siguientes:

1. Rev. Dr. Paul J. Achtemeier, Union Theological Seminary, Richmond, Virginia.
2. Rev. Msgr. Myles M. Bourke, rector de la Corpus Christi Church y profesor adjunto en la Fordham University, New York, New York.
3. Rev. Dr. Raymond E. Brown (junta de gobierno), Union Theological Seminary, New York, New York.
4. Rev. Dr. Schuyler Brown, General Theological Seminary, New York, New York.⁶
5. Rev. Dr. Karl P. Donfried (junta de gobierno), Smith College, Northampton, Massachusetts.

4. Empezó esta acción en la vigésima reunión del Diálogo Nacional, St. Louis, 31 de enero de 1975, autorizando "un estudio sobre María en el NT. Los profesores R. E. Brown, K. P. Donfried, J. A. Fitzmyer y J. Reumann redactarían la propuesta del procedimiento, que remitirían al Diálogo Nacional". El debate habido en la vigésimoprimera reunión, Washington DC, del 18 de septiembre de 1975, reafirmaba el patronazgo del diálogo, mas con la advertencia de que los hallazgos pudieran no estar tan íntimamente ligados al referido Diálogo como fue el caso de *Pedro y Papal primacy*.

5. Han presentado relaciones los profesores Fitzmyer, Froehlich y Reumann, quienes toman parte en ambos, Diálogo Nacional y grupo de estudio mariológico; pero no ha habido intento alguno de configurar los resultados del estudio sobre María de suerte que éste formase el volumen VI del Diálogo Nacional.

6. Directivo de la American Bible Society, New York City, desde el 1 de septiembre de 1977.

6. Rev. Dr. Joseph A. Fitzmyer (junta de gobierno), The Catholic University of America, Washington, D. C.⁷
7. Dr. (Theol.) Karlfried Froehlich, Princeton Theological Seminary, Princeton, New Jersey.
8. Rev. Dr. Reginald H. Fuller, Protestant Episcopal Seminary, Alexandria, Virginia.
9. Rev. Dr. Gerhard Krodel, Lutheran Theological Seminary, Philadelphia, Pennsylvania.⁸
10. Dr. J. Louis Martyn, Union Theological Seminary, New York, New York.
11. Dr. Elaine H. Pagels, Barnard College, New York, New York.
12. Rev. Dr. John Reumann (junta de gobierno), Lutheran Theological Seminary, Philadelphia, Pennsylvania.

En primavera y verano de 1975 se hicieron planes y asignaron tareas en orden al estudio conjunto. Entre septiembre de 1975 y diciembre de 1976, el grupo de estudio celebró diez sesiones (de las que una fue doble), que normalmente duraban tres horas y media. Las reuniones tenían lugar en New York, Auburn Library, Union Theological Seminary⁹. El grupo partía de las pautas científicas esbozadas por la junta de gobierno; y había, para cada parcela del tema, una batería de preguntas, una directriz de estudio, o bien una exposición bastante extensa a cargo del miembro que debía moderar la sesión¹⁰. A veces, en cuestiones particularmente difíciles, los participantes escribían y presentaban un memorial. Pasajes que directamente mencionan a María, o se han asociado con ella, eran primero examinados en los evangelios, por el orden: Marcos, Mateo, Lucas-Hechos, Juan¹¹; luego en Pablo, Apocalipsis, fuentes no canónicas, escritos patrísticos y gnósticos. Se acometían pasajes y motivos veterotestamentarios, si hacían al caso en punto a NT (donde éste trae citas directas de

7. Weston School of Theology, Cambridge (Massachusetts), hasta agosto de 1976.

8. Lutheran Theological Seminary, Gettysburg, Pennsylvania, desde el 1 de septiembre de 1977.

9. Debemos a los seminarios Union y Auburn su hospitalidad.

10. Una nota al comienzo de cada capítulo indicará quién moderó la sesión o sesiones sobre la cuestión, y el momento de la sesión o sesiones.

11. Cf. cap. 2, II, 3-6, para el razonamiento que fundamenta la sucesión.

las Escrituras hebreas y sus traducciones griegas); pero en la reunión de enero, 1976, moderada por Schuyler Brown, fueron estudiados como tema aparte. A cada porción del NT, cual lo reflejan los capítulos de este libro, le fue dedicada una o más sesiones. Se hacía habitualmente relación detallada, basada a veces en grabaciones magnetofónicas, y distribuía copia de ella, con objeto de formular por escrito el acuerdo o desacuerdo sobre un punto u otro.

La redacción y elaboración del libro, capítulo por capítulo, comenzó en 1976 y duró hasta entrado 1978. En cada caso se preparaba un borrador, que era comunicado a los doce participantes¹². Quienes tuvieran algo que alegar, enviábanlo a R. E. Brown, y éste preparaba otra redacción a base de tales comunicados. El nuevo documento era asimismo comunicado y corregido conforme a las reacciones que provocaba. Cuando se estimaba útil, la redacción en ciernes era sometida a discusión en sesión plenaria; y se discutían a menudo, en las reuniones de los cuatro redactores, puntos en los que la revisión tocaba a lo esencial (mayo, diciembre 1977; marzo 1978), previa invitación a los participantes que podían asistir. Una última reunión plenaria tuvo lugar en abril de 1978, para asegurar una amplia consulta antes de que el libro entrara en prensa. Las bibliografías (extraídas a veces de la documentación anexa a cada capítulo) fueron preparadas por K. P. Donfried y Schuyler Brown.

El grupo que había trabajado para *Pedro en el nuevo testamento* hizo un comentario a este propósito, que merece reproducirse aquí por el gran parecido entre aquella experiencia y la de los colaboradores a *María en el nuevo testamento*:

Es significativo el que cuantos tomaron parte en el trabajo de equipo disfrutaran con esa forma de estudio en colaboración y aprendieran mucho de ella. El intercambio abrió a todos nuevos horizontes, de suerte que el resultado final no debe tanto al compromiso y a la concesión, cuanto al descubrimiento mutuo y creatividad del conjunto.¹³

12. La primera nota de cada capítulo indicará asimismo quién redactó su borrador.

13. *Pedro en el nuevo testamento*, 10.

Tenemos nuevamente la sensación de haber aprovechado en formas que no siempre cuajan en las reuniones de biblistas profesionales. Todos hemos aprendido haciendo sugerencias y viendo la oposición y aun derrota con que tropezaban en la discusión de grupo, sin que nadie experimentara confusión. Supimos lo que pensaban de María otros que la contemplaban partiendo de otras tradiciones. Aun así, todos compartíamos la misma veneración por la "madre de Jesús", como consecuentemente la llama el cuarto evangelio. En cuanto a las imágenes que de ella transmite el NT, de nuevo hemos aprendido algo de lo que la fe y el discipulado debieran significar en la familia de Dios.

Como en el libro sobre *Pedro*, concluimos con una observación: he aquí una estimación de María, producto de *un estudio colectivo*, verdadero índice de las discusiones de un grupo de estudiosos. A menudo el producto final no es lo que cada cual por sí hubiese escrito; pero cada miembro del grupo ha contribuido a él de muchas formas.

En la publicación de nuestro esfuerzo conjunto, ha habido quienes consintieron en considerar seriamente modos de ver que por sí mismos nunca hubiesen suscrito. No era normativo el acuerdo total, sino un consenso en cuanto a los razonables límites de la plausibilidad. La redacción, consistente más que nada en una inteligible expresión y ordenamiento de conceptos variados, ha respetado asimismo la naturaleza de un trabajo en colaboración.¹⁴

14. *Ibid.*, 9-10.

PRESUPUESTOS DEL ESTUDIO *

Al estudiar el puesto de María en los escritos del NT, seguiremos los métodos y procedimientos empleados en el estudio de esos escritos. Convendrá indicarlos desde un principio y preparar al lector para los capítulos sucesivos.

I. NATURALEZA DE LOS ESCRITOS DEL NUEVO TESTAMENTO

Para acometer una cuestión cualquiera en el cristianismo con raíces en el NT, es preciso contar tanto con los hechos que suministra ese mismo NT, en sus 1.900 años de existencia, como con las subsiguientes tradiciones culturales y eclesiásticas que han marcado su interpretación cristiana. La intervención de las tradiciones plantea un problema particularmente agudo en el caso de María, la madre de Jesús, pues difieren mucho entre sí las actitudes mariológicas del occidente posterior a la Reforma. Antes que caer en anacronismos e imponer al NT cuestiones suscitadas por tradiciones posteriores, nos atendremos al mejor método para que sus escritos hablen por sí y nos impartan de nuevo su enseñanza. Estimamos que el método crítico-histórico¹, aplicado con inteligencia, es el mejor

* El borrador de este capítulo fue obra de P. J. Achtemeier, quien se guió por el capítulo similar de *Pedro en el nuevo testamento*.

1. Este método, que en sí mismo no envuelve negación alguna de la inspiración divina, pide que, en la interpretación de las Escrituras, los estudiosos apliquen a éstas las reglas ordinarias aplicadas a otras literaturas. Ver E. Krentz, *The historical-critical method*, Philadelphia 1975. Fueron estudiosos protestantes los primeros en conseguir que se reconociesen las implicaciones de la crítica histórica. Esa crítica ha sido adoptada posteriormente

instrumento en la obtención de tal resultado. Esperamos que el intento de que se oiga a los primeros cristianos en cuanto al lugar de María en el divino plan de salvación sirva a quienes desean entender y valorar las tradiciones eclesiásticas posteriores. En realidad, tratando brevemente algunos desarrollos en las actitudes marianas del cristianismo en el siglo II (cf. *infra*, 4 III), procuraremos tender un puente al estudio atento de la relación entre las referencias marianas del NT y la mariología posterior. Pero deseamos precavernos contra la confusión de uno y otro ámbito, en nuestro celo por la rigurosa investigación histórica.

Aun cuando primordialmente atendamos al testimonio del NT, no insinuamos que ese NT constituya pura y simple historia, o una relación desapasionada. Como hechura de creyentes que es, la historia que encierra fue consecuentemente percibida "en la fe". En las páginas que siguen queremos hablar de la "María histórica", pero conscientes de extraer nuestras afirmaciones de escritos cuyo fin es transmitir la fe de las primitivas iglesias. Nos incumbe la tarea de determinar la forma en que los cristianos modelaron los hechos históricos, en su esfuerzo por comprender el papel de María dentro del plan de Dios en Jesucristo, y esa tarea hace que nos preguntemos por la composición del NT.

II. LA COMPOSICIÓN DE LOS LIBROS DEL NUEVO TESTAMENTO Y SU CONTENIDO MARIANO

Decididos a examinar a grandes rasgos la sucesión cronológica de los escritos del NT que aluden a María, tomaremos partido en cuanto al tiempo y forma de su composición. Importa preguntar qué entendían los primitivos oyentes y lectores, no menos que lo que intentaba cada autor, y de ahí la atención que reclaman las circunstancias, carácter e intereses de la comunidad a la que los escritos se dirigen.

por los estudiosos católicos, en particular al admitirse para la Biblia la vigencia de diferentes géneros literarios (principio que invocó el papa Pío XII en su encíclica *Divino afflante spiritu*, de 1943). Cf. CBSJ, art. 41 y 71.

1. Las cartas de Pablo

El apóstol Pablo no nombra a María en carta alguna, pero hace algunas referencias ocasionales al nacimiento de Jesús (Rom 1, 3-4; Gál 4, 4-5), y otras más generales al modo de ese nacimiento (Gál 4, 28-29). Examinaremos dichos pasajes y veremos si clarifican la maternidad de María. En las cartas que nos atañen², fechadas generalmente en la década de los cincuenta, quiere Pablo asentar en sus lectores u oyentes algunos puntos de teología. El grupo de estudiosos interesados en María que examina pasajes específicamente paulinos no desdeñará las miras más amplias con que fueron escritos, miras tal vez muy otras de las que forman el objeto de nuestra indagación.

2. Los evangelios

La madre de Jesús aparece en los cuatro evangelios, los cuales constituyen el testimonio capital de María en el NT. Puede que los cuatro contengan datos y recuerdos comunes en la semblanza que hacen de María, pero cada uno de ellos será examinado en particular.

a) Estadios en la formación de los evangelios

El *primer estadio* representa el nivel más primitivo y básico; contiene hechos y dichos históricos sobre los que se ha basado el relato evangélico. El *segundo estadio* se caracteriza por la formación de tradiciones sobre los acontecimientos tal como aparecían en una visión de fe. Los primeros cristianos, conforme a sus diferentes situaciones y preocupaciones, escogían hechos y dichos, los contaban y reflexionaban teológicamente sobre ellos. Fue ésta una obra tanto de comunidades como de individuos, en especial, de predicadores apostólicos. El *tercer estadio* es el de la composición escrita, cuando cada evangelista emprende el pro-

2. O sea, Flp, Rom y Gál. Para los efectos de la discusión, importa poco que las cartas paulinas auténticas sean siete (1 Tes, Gál, Flp, 1-2 Cor, Rom, Flm) o diez (admitiendo asimismo 2 Tes, Col, Ef). Y no afecta a nuestro estudio el carácter deuteropaulino de las pastorales (1-2 Tim, Tit).

ceso de selección, combinación y revisión de las tradiciones preevangélicas con el fin de configurar un relato que represente su peculiar visión teológica de Jesús, y —es de suponer— peculiar asimismo, en gran medida, de su comunidad.

Antes de contestar preguntas acerca de María, es preciso que vayamos viendo esos tres estadios. Como poseedores de los evangelios en su composición final, sabemos más del tercero que de los dos previos. Pensamos que nos incumbe ante todo exponer la idea que cada uno de los cuatro evangelistas se hace de María y su función en la salvación que tiene lugar en y por Jesús; Jesús es de interés primario para el evangelista, y no seríamos justos de no reconocerlo así. María, por ejemplo, juega un papel prominente en el relato lucano de la infancia; ese relato nos dice, con todo, mucho más sobre la visión lucana de Jesús que sobre las reacciones psicológicas de María. Como además respetamos la teología de cada evangelista, seremos cautos al tropezar con una misma escena en dos o más evangelios, ya que puede adquirir un matiz diferente en cada caso. Del mismo modo, para determinar el significado que un pasaje evangélico encierra, no apelaremos a otra instancia que la del texto tal cual es, absteniéndonos de reconstrucciones para las que antiguos textos y versiones carecen de pruebas. Ello reviste particular importancia en el caso de Juan, de cuyo material se han propuesto rebuscados arreglos, en la pretensión de llegar a determinar su "evangelio original".

Donde sea posible, nos conviene también alcanzar el *segundo estadio* y recuperar las tradiciones preevangélicas sobre María. Aunque con cautela, reconoceremos en algunos casos lo que es tradición (es decir, preevangélica), a diferencia de lo que es redacción (obra del evangelista). La tradición tenía a menudo una mira teológica peculiar, e importa en verdad para el *segundo estadio*, si esa mira teológica de la tradición preevangélica sobre María es conservada o cambiada por el evangelista respectivo.

Sólo cuando conseguimos llegar al primer estadio alcanzamos a la "María de la historia". Sabemos bien cuántos obstáculos presenta la búsqueda del Jesús histórico, pese a ocupar Jesús el centro del material reunido por los evangelios. Con *Pedro en el nuevo testamento* no hemos descuidado la búsqueda del Simón histórico (Cefas, Pedro);

ahora bien, por escaso que sea el material evangélico que atañe a Pedro, es menor aún el que concierne a María, lo que hace nuestra búsqueda mucho más ardua. Fuera de los cuatro capítulos que tienen por objeto la infancia de Jesús en Mateo y Lucas, la narración evangélica recoge el *ministerio de Jesús*; y hay indicaciones de que María no seguía a Jesús en ese ministerio, sino que permaneció en casa junto a su familia³. De ahí que se la mencione sólo algunas veces y no tengamos apenas datos para determinar qué sintió o hizo durante ese tiempo. Puede que todo consista, por lo que hace al primer estadio, en decir que es diferente de los estadios segundo y tercero. En el período precrítico de la interpretación bíblica, suponíase a menudo que los evangelistas referían una historia exenta de interpretación, y que una vez obtenido el significado del evangelio se poseía el significado de la historia. Tanto los investigadores como las iglesias han dejado atrás una comprensión tan simplista. Pero aun con el advenimiento de la crítica, *subsiste una tendencia a confundir el segundo estadio con el primero*, en la idea de que uno llega a la historia, si logra situarse en las fuentes preevangélicas. Si insistimos en distinguir los tres estadios, no es a impulsos de un espíritu negativo o escéptico, sino por el respeto que nos merece la naturaleza de los evangelios, en cuanto que son obra de la fe, destinados a esclarecer la significación religiosa de lo que refieren, no a satisfacer en nosotros la curiosidad histórica.

b) Los relatos de la infancia

Por vía de excepción a las afirmaciones que preceden sobre la formación del evangelio en general, son precisas algunas observaciones a los "relatos de la infancia" que introducen los evangelios de Mateo y Lucas. Cada uno de esos relatos tiene sus peculiaridades, que examinaremos

3. En Mc 3, 31 y Lc 8, 19 María *va* con los hermanos de Jesús adonde éste está, y Mc 3, 21 da a entender que emprenden el viaje desde otro punto. En Mc 6, 1-3 y Mt 13, 53-55, cuando Jesús deja el mar de Galilea y llega a "su tierra", la gente de la región dice que están entre ellos la madre, los hermanos y las hermanas de Jesús. María aparece en Caná de Galilea (cerca, pues, de Nazaret) en Jn 2, 1-11; y luego (2, 12) ella y los hermanos de Jesús bajan con éste a Cafarnaum, donde permanecen sólo algunos días.

más a fondo al estudiar el papel que Lucas y Mateo asignan a María. Aquí nos ocuparemos de lo que distingue a este material del material evangélico restante.

Es esencial al primer estadio, centrado según dijimos en los hechos y dichos históricos de Jesús, el haberse hecho miembros de la iglesia posresurreccional algunos de los que siguieron a éste en su ministerio, pues muy probablemente, o aun con certeza moral, aportaron a la tradición cristiana, como testigos oculares, sus recuerdos de lo que Jesús hizo y dijo. En Hech 1, 21-22 habla Lucas de "los varones que nos acompañaron todo el tiempo que Jesús entró y salió entre nosotros, desde el bautismo de Juan hasta el día en que nos fue tomado". Mas para informarnos de los hechos que rodearon el nacimiento de Jesús, no podemos apelar a semejante testimonio ocular de los apóstoles; nadie sugerirá en serio que Pedro, Andrés o los hijos de Zebedeo estuvieron en Belén. De ahí que no haya modo de saber si las narraciones de la infancia tienen su fundamento en un testimonio ocular parejo al que es fuente de la tradición evangélica en relación al ministerio público de Jesús.

Como José es figura prominente en el relato mateano de la infancia y María en el de Lucas, ha habido quien sugiriera (al menos en la época precrítica de los estudios bíblicos) que José y María avalaron con su testimonio ocular el material narrativo de la infancia. Señalemos que eso es simple conjetura sin fundamento en nada que el NT diga luego de María y, *a fortiori*, de José (quien nunca aparece en el ministerio público de Jesús, y aun habría muerto ya para entonces). Esa teoría, que supone una tradición familiar de testigos oculares, encuentra además dos serias dificultades.

Primera, ni un solo punto informativo en los relatos de la infancia halla claro refrendo en otra parte del NT⁴, por ejemplo, que Juan el Bautista fuese de ascendencia sacerdotal y estuviese emparentado con Jesús; que Jesús hubiera sido concebido virginalmente y naciera en Belén; que personas como los magos, el rey Herodes el Grande, los jefes de los sacerdotes y los pastores oyeran que había

4. Una excepción a esta regla es Lc 3, 2, que llama a Juan "hijo de Zacarías", única referencia al Bautista fuera del relato lucano de la infancia. Mas siguiendo inmediatamente a los cap. 1-2, esa excepción no es significativa, sino que sirve a Lucas para armonizar la materia del cap. 3, que atañe a Juan el Bautista, con lo que precede.

nacido el Mesías; que Jesús hubiera estado en Egipto. Algunos de estos puntos, en los relatos de la infancia, son de hecho muy arduos de conciliar con numerosos pasajes evangélicos del ministerio de Jesús. Si el Bautista era pariente de Jesús (Lc 1, 36) muy torpe es su presentación en el cuarto evangelio (1, 33), donde Jesús dice: "Yo mismo no le conocía". Si tantos sabían que Jesús había nacido en la ciudad davídica de Belén y conocían su pretensión mesiánica, ¿cómo pueden quedar estupefactos quienes le han tratado tanto en Nazaret, cuando da señales de grandeza y manifiesta una vocación religiosa? (Mt 13, 53-58). Si Herodes el Grande tuvo noticia del nacimiento de Jesús y persiguió a éste, ¿cómo no sabe nada de Jesús el hijo de Herodes el Grande y le confunde con el Bautista? (14, 1-2). Si Jesús era conocido como Mesías e Hijo de Dios desde su infancia, ¿por qué esa sorpresa en el descubrimiento y revelación posterior? (Mt 16, 16-17).

La segunda *dificultad* que encuentra el suponer una detallada tradición de testigos oculares tras los relatos de la infancia, es que Mt 1-2 y Lc 1-2 convienen bajo muy pocos aspectos⁵. En Lucas se anuncia a María la inminente concepción de Jesús; pero según Mateo, nada sabe José aun mucho después de quedar María embarazada. Mateo no menciona el censo (lucano) que se supone llevó a José y María de Nazaret a Belén, y más parece indicar que María y José eran oriundos de Belén, donde habitaban una casa (2, 11). Lucas nada dice de los magos, ni que Herodes persiguiese a Jesús. En realidad, el que María y José pudiesen peregrinar de Belén a Jerusalén (Lc 2, 23-40) y volver sin novedad a Nazaret contrasta mucho, y aun se contradice, con la huida de Belén a Egipto para que el niño escape a la muerte.

Estos dos obstáculos, al supuesto de tradiciones conocidas tras los relatos de la infancia, se refuerzan con el singular colorido veterotestamentario de la narración. El José de Mateo refleja la semblanza que el Génesis hace de José, quien tiene revelaciones en sueños (37, 19: "el soñador")

5. Brown (*Birth*, 34-35) cuenta once coincidencias; las más importantes son: una referencia cronológica al reinado de Herodes el Grande; los padres, María y José, que están casados, pero no han comenzado a vivir juntos; José es de estirpe davídica; un ángel anuncia la concepción del niño por obra del Espíritu santo y ordena que reciba el nombre de Jesús; el nacimiento tiene lugar en Belén; la familia va por fin a Nazaret.

[literalmente, "el señor de los sueños"')] y va a Egipto. La relación que hace Mateo de la matanza de niños perpetrada por el rey Herodes en Belén, y a la cual escapa el niño Jesús, evoca el exterminio de niños hebreos decretado por Faraón, y al que escapa el niño Moisés (Mt 2, 20b cita virtualmente Ex 4, 19). Lucas describe a Zacarías e Isabel en forma que éstos recuerdan a Abraham y Sara en el Génesis (cf. Lc 1, 18 y Gén 15, 8; 17, 17). Cuando Lucas refiere la presentación de Jesús por sus padres en el templo, donde es acogido por Simeón, recuerda la presentación de Samuel por sus padres en el santuario central, donde es acogido por Elí (1 Sam 1, 24; 2, 20); el mismo *Magnificat* de la madre de Jesús se hace eco del cántico de Ana, madre de Samuel (1 Sam 2, 1-10). Semejantes analogías dan pie a la posibilidad de que mucho, en los relatos de la infancia de Jesús, no sea atribuible a recuerdos de testigos oculares, sino que se modele por patrones veterotestamentarios, de acuerdo a la convicción de que la infancia de Jesús constituye la transición entre la historia de Israel y el ministerio evangélico de Jesús. Observaciones que deberán precaver-nos en la recuperación de los hechos históricos a partir de la semblanza de María que hacen los relatos de la infancia.

3. *El evangelio de Marcos*

Hemos procedido en la suposición de que Marcos fuese el más antiguo de los evangelios escritos, y que constituyese la fuente con la que cuentan Mateo y Lucas para amplios fragmentos de su material⁶. Claro que esta no es la única solución posible al problema de cómo se relacionan entre sí los evangelios sinópticos. Así, un reducido número de especialistas, protestantes y católicos, creen que Marcos se escribió después de Mateo y Lucas y extrae del

6. Cf. B. H. Streeter, *The four gospels: a study of origins treating of the manuscript tradition, sources, authorship, and dates*, London 1927; B. de Solages, *A Greek synopsis of the gospels: a new way of solving the synoptic problem*, Leiden 1959; W. G. Kümmel, *Introduction*, 56-80; J. A. Fitzmyer, *The priority of Mark and the "Q" source in Luke*, en *Jesus and man's hope*, Pittsburgh 1970, 1, 131-170; F. Neirynck, *La matière marciennne dans l'évangile de Luc: problèmes littéraires et théologiques: mémorial Lucien Cerfaux*, BETL 32, Gembloux 1973, 158-201. Más bibliografía en las notas a estos escritos.

material común a esos dos evangelistas⁷. Pero ninguno de nosotros acepta dicha hipótesis, y dar al estudio de María una base tan minoritaria viciaría nuestra idea de ofrecer resultados aceptables a una mayoría de especialistas. Indicáremos aun así, de vez en cuando, el grado en que afectarían a las conclusiones por nosotros alcanzadas diversas soluciones minoritarias del problema sinóptico. Señalamos además, que una aceptación general de la prioridad de Marcos sobre Mateo y Lucas, no nos sujeta a la tesis de que la versión marcana de una escena tenga siempre mayor antigüedad.⁸

Ya primitivamente se reconoció que el autor llamado Marcos no es testigo ocular del ministerio de Jesús. Empero (según una tradición que recoge Papías), cunde en el siglo II la insinuación de que Marcos sea "el intérprete de Pedro", que incorpora al evangelio el testimonio ocular de dicho apóstol. Interesaba más esta hipótesis en el libro *Pedro en el nuevo testamento* que en el momento de examinar pruebas concernientes a María. Teníamos allí bastantes razones para no aceptar por las solas apariencias la tradición de Papías⁹, y nada hace que cambiemos de opinión. Marcos seguirá siendo empleado como designación tradicional, mas admitiendo no poseer noticias seguras sobre su identidad o la de quienes dieron forma a las tradiciones que lo nutren. Lo que Marcos brinda ha de ser evaluado según méritos propios, y no por respeto a antiguas identificaciones del autor o de su fuente.

Escrito en los tempranos años sesenta (?), Marcos suministra las referencias nominales más antiguas del NT a María¹⁰. Están en 3, 20-35 y 6, 1-6a. Por fortuna, el conocimiento de la crítica formal y de las técnicas marcadas de tratamiento redaccional nos permiten detectar en uno y

7. B. Orchard, *Matthew, Luke and Mark: the Griesbach solution to the synoptic question*, Manchester 1976.

8. J. A. T. Robinson (*Redating*, 94) afirma: "Más bien creo subyace a ellos [los sinópticos] la tradición escrita (lo mismo que oral), guardada en su más original forma unas veces por Mateo, otras por Lucas, y lo más a menudo, a juicio mío, por Marcos". Esta afirmación de prioridad marcana general interesa en Robinson todavía más a la luz de su postura extraordinaria (y virtualmente solitaria) propicia a datar todos los libros del NT antes del 70.

9. Cf. *Pedro en el nuevo testamento*, 21, nota 24.

10. Se disputa si contenía o no referencias a María la fuente "Q", hipotético documento escrito (comparable a Mc en antigüedad) del que se han servido Mt y Lc. Sólo Mt y Lc, en todo caso, habrían transmitido por escrito esa tradición.

otro caso posibles dichos y tradiciones premarcanas. Este primerísimo material nos proveerá en verdad de ejemplos para ilustrar al lector de la verosimilitud de visiones discrepantes de María para los estadios *segundo* y *tercero*, como arriba indicábamos. Aunque no hace afirmación específica alguna sobre la gravidez virginal de María, examinaremos con atención ciertos pasajes que, para algunos estudiosos, contienen pruebas de ella, por ejemplo, Mc 6, 3. Sólo en la época que sigue al NT hallamos indicios de un debate sobre si, después de Jesús (primogénito de María: Mt 1, 25; Lc 2, 7), ella y José tuvieron otros hijos. Estudiaremos con todo la posición de Marcos en cuanto a los "hermanos" y las "hermanas" de Jesús, y si es posible determinar el grado exacto de parentesco entre uno y otros¹¹. Tendremos que preguntar si Marcos delata un concepto negativo de la familia de Jesús (incluida María) y, en tal caso, si él es el que origina ese concepto o lo comparte con su fuente.

4. *El evangelio de Mateo*

Como queda dicho, aceptamos la opinión de los especialistas, según la cual, este evangelio recoge bastante de Marcos y de "Q" (una colección de dichos que también Lucas conoce). Esto armoniza con la tesis, más extendida aún¹², de que el evangelista no es Mateo (o Levi), uno de los doce que seguían a Jesús, de cuyo ministerio tampoco es testigo ocular, sino algún cristiano desconocido de la "segunda generación" que escribe en el último tercio del siglo I (¿los años ochenta?). Pese a lo tardío de la fecha,

11. No será preciso reiterar el tratamiento de la cuestión en el capítulo dedicado a Mateo, quien sustancialmente coincide con Marcos en este punto.

12. Entre los que anteponen la composición de Mt a la de Mc, muchos rechazan cualquier teoría de que Mt sea obra de un testigo ocular. Aunque en 1911, la Pontificia Comisión Bíblica enseñaba la prioridad mateana así como la atribución sustancial de este evangelio a un testigo ocular, en 1955 los católicos recibieron plena libertad en relación con semejantes decretos (CBSJ, art. 72, §§ 5, 6, 25, 28). Según antigua sentencia de Papias (Eusebio, *Historia*, 3, 39, 16), Mateo "compiló los dichos [logia] en lengua hebrea"; mas la evaluación de esa sentencia implica no pocas dificultades: (a) no poseemos tal colección, ni en hebreo ni en arameo; (b) ignoramos si fue un evangelio similar a los canónicos; (c) no tenemos idea de la forma en que esa colección de dichos se relacionaba con el evangelio griego de Mateo; (d) no estamos seguros de la exactitud de Papias, pues era, según Eusebio (3, 39, 13), "hombre de muy escasa inteligencia"; (e) en lo que toca a Marcos, la información de Papias no parece exacta (cf. *supra*, n. 23).

no excluimos *a priori* la posibilidad y aun verosimilitud de que Mateo haya tenido acceso ocasional a tradiciones más antiguas que las contenidas en Marcos, pero el material examinado deberá ratificar en cada caso dicha pretensión.

Al referir el ministerio de Jesús, Mateo expone pasajes paralelos (12, 46-50; 13, 53-58) a las dos escenas marcanas en que aparece o es nombrada María, aunque con variantes, si bien éstas son atribuibles, lo veremos, a que Mateo, a diferencia de Marcos, tiene "relato de la infancia", donde narra la concepción de Jesús por María. Ese relato, que ocupa en Mateo los dos primeros capítulos, tiene un único paralelo canónico en Lucas; clave principal de su significado será, por consiguiente, su acuerdo o desacuerdo con el estilo y teología del Mateo restante. Habremos de establecer qué dice el propio Mateo sobre María en la genealogía (1, 2-17), la anunciación (1, 18-25), las citas formularias de la Escritura (por ejemplo, de Is 7, 14 en Mt 1, 23) y un pasaje como 2, 11 (donde los magos hallan al niño con "María, su madre"). Sin embargo, lo hemos dicho, tendremos en cuenta que tanto el estar ese material al comienzo del evangelio, como la sucesión narrativa de toda la infancia muestran que el interés primario de Mateo recae sobre Jesús, y no sobre María. Con sus mismas palabras, Mateo nos habla del nacimiento de Jesucristo (1, 8); y en 2, 11. 13. 14. 20. 21 ("el niño y su madre") es primariamente el niño quien reclama la atención. Establecido el propósito de Mateo al relatar la infancia, preguntaremos si toda ésta es de composición mateana o hay en el subsuelo alguna tradición previa sobre María, sobre el nacimiento de Jesús.

5. *El evangelio de Lucas*

Suponemos que, como el evangelio de Mateo, también el de Lucas se escribió al final del siglo I, haciendo acopio de Marcos, "Q" y algún que otro material especial¹³. Nadie

13. La hipótesis de un proto-Lucas, lanzada por B. H. Streeter en 1924, complica la cuestión de la fuente o fuentes especiales de Lucas. Streeter sostenía que Lucas extrajo de una antigua fuente narrativa, independiente de Marcos, con la que ya estaba fundida la materia de "Q". Proto-Lucas y Marcos eran considerados por él como de valor histórico aproximadamente

en la antigüedad afirma que el autor fuese testigo ocular del ministerio. Conservaremos la designación tradicional de *Lucas*, pero no necesitamos entrar en el debate de si es o no el Lucas real, compañero de Pablo. Después del evangelio, ese mismo autor escribió Hechos¹⁴, donde sólo una vez (1, 14) aparece María, y ello antes que comience la narración principal, por lo que intercalamos sus noticias al presentar el cuadro que de María diseña el evangelio lucano.

En él la narración del ministerio (8, 19-21; 4, 16-30) contiene paralelos a las escenas de Marcos donde aparece o es nombrada María, pero con variantes mayores aún que en el evangelio de Mateo; de hecho, puede que en 4, 16-30 Lucas se apropie una tradición alternativa a Mc 6, 1-6a. Lucas hace además una referencia adicional a María en 11, 27-28; se asemeja al motivo de 8, 19-21, y hay quienes hablan de una tradición duplicada.

Más que las referencias adicionales a María en los Hechos y durante el ministerio de Jesús, se cierne sobre la fantasía popular la imagen de María que Lucas diseña en el relato de la infancia. Al igual que hizo el autor de Mateo, Lucas introduce su evangelio con dos capítulos que recogen los hechos relacionados con la concepción de Jesús, su nacimiento y su juventud. Más prolijo que Mateo, asigna un prominente lugar a Juan el Bautista, ausente del relato mateano. Pero importa más a nuestro propósito el realce que María cobra en la narración lucana. El anuncio del nacimiento de Jesús, que en Mateo era hecho a José, se lo hace en Lucas un ángel a la Virgen María (Lc 1, 26-38); ésta visita a su pariente Isabel, quien la saluda como a "la madre de mi señor" (1, 43); según la mayoría de los testimonios textuales, recita también un himno de alabanza, el *Magnificat* (1, 46-55); da a luz a Jesús en Belén (2, 1-20), lo presenta al templo y es recibida por Simeón (2, 22-40); está en primer plano cuando, a los doce años, Jesús es hallado en el templo (2, 41-52). Como Lucas afirma dos veces que María *guardaba* todas estas cosas, considerándolas en su corazón (2, 19. 52), nos interesa ante todo

igual. Sin comprometernos con esta teoría, reconocemos la posibilidad de que Lucas dispusiera de materia independiente ("L"). Cf. un tratamiento reciente de las fuentes lucanas en Fitzmyer, *The priority of Mark*, *supra*, n. 20.

14. Hech 1, 1 menciona un *primer* libro; en cuanto a la sucesión de los escritos lucanos, cf. W. G. Kümmel, *Introduction*, 150-151.

averiguar si hay unidad entre la imagen lucana de María que diseña el relato de la infancia y la que se perfila una vez que Jesús emprende el ministerio público. Nos interesarán asimismo las posibles tradiciones —y empleamos deliberadamente el plural— prelucanas, pues el material himnico (por ejemplo, el *Magnificat*) puede tener origen diferente. Y si, rebasado el *segundo* estadio, alcanzamos el *primero*, la cuestión de la “María histórica” se agudiza entonces de modo particular; pues la alusión lucana a testigos oculares (1, 2) envuelve, para algunos, a María, quien habría meditado en su corazón los sucesos de la infancia (2, 19. 51). De otro lado, deberán tenerse en cuenta las dificultades históricas en la información de Lucas sobre el censo (2, 1-4) y las costumbres que rodeaban presentación y purificación (2, 22-24).¹⁵

Como dejamos advertido, cuando se estudia a María en los evangelios, no debe oscurecerse el objeto que primariamente interesa a los evangelistas, o sea, Jesús. Cautela necesitada de renovado énfasis en Lucas, cuya obra es orquestada por el servicio a una teología y a una cristología que la dominan por entero. Así, el interés lucano por los padres de Jesús en la infancia de éste, está en parte determinado por el paralelismo que se establece entre ellos y los padres de Juan el Bautista. Y su interés porque el niño Jesús sea presentado en Jerusalén al comienzo del evangelio obedece a que, paralelamente, Jesús vuelve a Jerusalén cuando el evangelio concluye.

6. El evangelio de Juan

Pese a que el cuarto evangelio se atribuye de muy antiguo a Juan, hijo de Zebedeo y acompañante de Jesús, adoptamos la persuasión común a los estudiosos de que fue escrito por un cristiano anónimo de “la segunda generación”¹⁶. El cuarto evangelio se escribió probablemente en

15. Debería tenerse en cuenta asimismo que es muy difícil reconciliar entre sí los respectivos relatos de la infancia en Mt y Lc, aunque algunos defensores de la historicidad lucana consideran el relato mateano una versión libre de historias veterotestamentarias (por ejemplo, el nacimiento de Moisés).

16. No identificamos al evangelista con “el discípulo al que Jesús amaba” (mencionado por Jn 19, 35 y 21, 24 como fuente testimonial del evangelio). Aquí no necesitamos tomar partido en cuanto a si el discípulo amado era

último lugar (¿años noventa?). No nos atañe aquí la cuestión disputada de la relación de este evangelio con los sinópticos¹⁷, pues ningún pasaje de los sinópticos donde figure María tiene réplica en Juan. Sin ser jamás llamada por su nombre, la madre de Jesús aparece en Juan al comienzo del ministerio como aquella cuya petición en Caná hace que el agua sea convertida en vino, primero entre los signos de Jesús. Cuando el ministerio concluye, aparece de nuevo, junto con "el discípulo al que Jesús amaba"; ambos están al pie de la cruz, y allí les habla Jesús, creando entre ellos un nuevo vínculo familiar. No conoce la tradición sinóptica estas escenas, aunque se ha sugerido la posibilidad de que sean correspondencias joánicas a motivos sinópticos. Siendo escenas típicamente joánicas, la empresa de alcanzar tradiciones previas (*segundo estadio*), y aun la historia (*primer estadio*), resulta bastante ardua. Brindan, sin embargo, abundante materia al estudio del *tercer estadio*: el simbolismo que para el evangelista adquiere la madre de Jesús; el papel por ella desempeñado para con Jesús y para con la comunidad joanea; los posibles ecos veterotestamentarios que en Juan emiten el diálogo y la descripción.

7. El Apocalipsis

Hemos rechazado la teoría (debatida ya en la antigüedad) de que el Apocalipsis fuese escrito por el autor del cuarto evangelio. Ninguna razón, sin embargo, impide atribuirlo a un profeta cristiano por nombre Juan (1, 1) del que no tenemos otra noticia¹⁸. Este escribía probablemente a finales del siglo I (¿años noventa?) para confortar a los fieles de Asia menor, que eran perseguidos por la autoridad romana. Consideramos vano y contrario al género literario apocalíptico todo intento de ver en este libro una predic-

Juan, el hijo de Zebedeo, o si el evangelista era un seguidor del discípulo amado, teoría capaz de establecer una cadena en la transmisión del testimonio ocular.

17. En la investigación del cuarto evangelio, ha llegado a ser opinión mayoritaria la tesis de que Jn es básicamente independiente de los sinópticos. Bajo este aspecto ejercieron especial influjo los trabajos de P. Gardner-Smith, *Saint John and the synoptic gospels*, Cambridge 1938, y C. H. Dodd, *La tradición histórica en el cuarto evangelio*, Madrid 1978.

18. Hay poco que recomiende ciertas teorías según las cuales sería algún otro Juan del siglo I (el presbítero, que menciona Papías, o el bautista).

ción sistemática de remotos acontecimientos futuros, y aun del fin del mundo. En parte se lo ha de interpretar por su afinidad a obras judaicas con vetas apocalípticas (Ezequiel, Daniel, 4 Esdras, 2-3 Baruc), escritas asimismo en épocas de persecución y con abundante y reiterado simbolismo.

No contiene el Apocalipsis mención alguna nominal de María. En 12, 1-17, sin embargo, se presenta con alto simbolismo a una mujer dando a luz a un niño "que va a regir con férrea vara todas las naciones", descripción tomada del salmo 2 para caracterizar al niño como mesías davídico. La mariología posterior identificó a esa mujer con María; y debemos comprobar si tal identificación se concilia con las intenciones del profeta Juan, a nivel primario o secundario. La alusión al "resto de la descendencia" en 12, 17 (que parecen ser los cristianos) y la descripción de la mujer manifestándose en el cielo, circundada del sol, la luna y las estrellas (12, 1), como el que, apenas nacido, se arrebate al niño para llevarlo ante Dios (12, 5), todo ello complica la identificación de María con la mujer que da a luz al niño mesiánico.

III. MÉTODO TEOLÓGICO EN LA EVALUACIÓN DE CONTENIDOS NEOTESTAMENTARIOS

No es muy difícil alcanzar un grado bastante alto de avenencia en cuanto a autor y fecha de composición para los escritos del NT que hacen al caso, y reconocer los pasajes que han de estudiarse. Pero la principal y más ardua tarea de este libro consistirá en interpretar esos pasajes. Cierta margen de discrepancia en la interpretación será inevitable, y expondremos las diferentes opiniones (atraviesen o no demarcaciones confesionales), de suerte que la obra sirva en verdad a quienes desean saber "qué dicen los especialistas". Sin embargo, errará el alcance de nuestro relativamente amplio consenso quien no lea en él un consenso análogo para ciertas implicaciones teológicas en la exégesis del NT. Parece, pues, prudente determinar esas actitudes consensuales ya al comienzo de nuestro estudio.

1. Pluralismo del nuevo testamento

Hemos admitido que existen claras diferencias de información y de juicio entre los autores del NT. Reconociéndolo así, no negamos que las Escrituras sean palabra del Dios uno; afirmamos más bien que esa palabra se ha expresado por la comprensión y acción de escritores humanos, ninguno de los cuales posee más que una visión parcial de "la anchura y longitud, altitud y hondura" de la revelación de Jesucristo. La sensibilidad a esta diversidad o pluralismo es antigua, pues la iglesia resistió a intentos que pretendían asignar a las Escrituras cristianas de una uniformidad mayor, así es el caso de Marción, quien hubiese adoptado un canon breve de escritos neotestamentarios¹⁹, interpretable como repulsa de la herencia veterotestamentaria; el de Taciano, cuyo *Diatessaron* armonizaba los cuatro evangelios para que formasen una única vida de Cristo. Hoy, sin embargo, merced a una exégesis más crítica, nos apercibimos de divergencias que nuestros antecesores armonizaban y pugnamos por ver respetada esa mayor sensibilidad.

Primero, no hemos querido, en el plano exegético, interpretar a un autor por la información u horizonte teológico de otro. Así, la profecía de Simeón en Lc 2, 35, de que una espada traspasará el alma a María, es ciertamente oscura, mas insistimos en que debe explicarse con los datos de Lucas y Hechos. Hemos rechazado, pues, toda idea de interpretarla a la luz de la escena joánica (19, 25-27) que muestra a la madre de Jesús en pie junto a la cruz. Lucas no delata conocimiento de tal escena: en la crucifixión lucana, las mujeres de Galilea se mantienen distantes (23, 49), y la madre de Jesús nunca es contada entre las mujeres que presencian el espectáculo de la crucifixión y de la tumba vacía (24, 10). O para traer otro ejemplo, las únicas referencias a la gravidez virginal de María están en los relatos mateano y lucano de la infancia. Discutimos gustosamente la posibilidad de que Pablo, Marcos y Juan

19. El canon de Marción constaba del evangelio según Lucas (menos el relato de la infancia) y diez cartas paulinas (sin las pastorales); la oposición de Pablo a la ley era entendida como repulsa del AT. Por catálisis, esta postura dio lugar a que la iglesia fijara un canon amplio y mostrara un justo aprecio del AT.

conocieran semejante tradición, rechazamos empero la idea de que tuviesen noticia *cierta* de lo referido por Lucas y Mateo. En nuestro sentir, recae el peso de la demostración sobre la parte opuesta, es decir, sobre quienes desean probar un conocimiento implícito de la concepción virginal en escritos que no hacen a ella referencia alguna²⁰. Además, no nos sentimos impulsados a conciliar información diversa²¹. El relato mateano de la infancia parece dar por sentado que María y José vivían en Belén antes de huir a Egipto: se los representa habitando allí una casa a la llegada de los magos (2, 11), y se toma no pocas molestias para explicar que no volvieron de Egipto a Judea, sino que fueron a Galilea. Lucas, por otra parte, deja bien claro, que Nazaret era "el pueblo de" José y María (2, 39; 1, 26-27); introduce en consecuencia el motivo del censo, de suerte que se explique cómo aciertan a estar en Belén cuando nace Jesús (2, 1-6). Nos cerciora de que no tenían casa propia en Belén por el modo en que refiere las incidencias del nacimiento (2, 7).

Segundo, y más importante, damos cabida a muy diferentes conceptos de María entre los autores del NT. María no tiene relieve alguno en Pablo, pero ese silencio no nos lleva a conclusiones demoledoras, pues sus cartas responden al planteamiento de una problemática. Las referencias marcanas, al menos en la interpretación para nosotros plausible, no muestran que, durante el ministerio, María pertenece a la nueva familia de Jesús, constituida por la proclamación del reino, caracterizada por el seguimiento y el cumplimiento de la voluntad de Dios (3, 31-35). En Marcos, hasta Jesús mismo parece blanco de incompreensión y desdén por lo que hace a sus parientes (3, 21; 6, 4). En cambio,

20. Así M. Miguens, *Virgin birth*.

21. Según algunos, esto sería como rechazar la inerrancia bíblica. Pero el concepto de "inerrancia" no ha recibido una aceptación uniforme en las tradiciones de las diferentes iglesias, algunas de las cuales hasta la rechazarían como extraña a la Biblia. En A. C. Piepkorn, *What does "inerrancy" mean?*: CTM 36 (1965) 577-593, se exponen las reflexiones de un estudioso luterano. Los lectores católicos de este libro notarán que el Vaticano II delimita la extensión de la inerrancia bíblica. "Debe reconocerse que los libros de la Escritura enseñan firmemente, con fidelidad y sin error aquella verdad que Dios quiso depositar en los escritos sagrados con miras a nuestra salvación" (*Dei Verbum*, III, 11). En el ejemplo que el texto aduce, el católico leal al Vaticano II puede tolerar la confusión en uno o ambos hagiógrafos por lo que hace a la residencia original de María, ya que tal noticia geográfica apenas constituye una verdad manifestada por Dios "con miras a nuestra salvación".

para Lucas, María es la primera en oír y acoger la voluntad de Dios sobre Jesús (1, 38); y durante el ministerio, Lucas parece poner a la madre y a los hermanos de Jesús como ejemplo de la semilla echada en suelo fértil, de los que oyen la palabra de Dios y la cumplen (8, 15. 21). Una generación anterior de exegetas tendería, bien a leer a Marcos según la visión de Lucas, o bien a interpretar a Lc 8, 19-21 por el paralelo más negativo de Marcos (3, 31-35). Nosotros respetamos las discrepancias de una y otra versión.

Además de aceptar esas discrepancias, insistimos en que todas ellas integran "la imagen de María en el NT", que ahora cesa de ser unitaria. En las discusiones a que daba lugar *Pedro en el nuevo testamento*, hablábamos de que los conceptos que el NT se forma sobre Pedro recorrían una "trayectoria". Tal vez el término "trayectoria", que tomamos a la programación de misiles, resulte demasiado mecánico para expresar lo que queremos; puede en efecto significar el solo avance, determinado por el lanzamiento²². Optamos aún así por mantener la idea de que el NT no arroja una imagen fija ni uniforme, que se producen cambios de un período a otro, que hay diversidad aun entre comunidades cristianas, para los efectos, contemporáneas. Más adelante veremos además, y deseamos puntualizarlo, que esa imagen no concluye con el NT, sino que, en el siglo II, siguen desarrollándose ciertas líneas del diseño bíblico.

2. La posición canónica de un nuevo testamento pluralista

Todos los especialistas participantes en esta obra (y las confesiones a que pertenecen) convienen en un canon de 27 libros para el NT. Por definición, canon o norma equivale a responsabilidad de las iglesias hacia esos libros y el mensaje que proclaman. Es obvio que el ejercicio de esa responsabilidad se haga más difícil al admitir en los auto-

22. En cuanto a las objeciones del término "trayectoria", cf. J. Reumann, *Exegetes, honesty and faith*: CurTM 5 (1978) 16-32. Un término mejor es tal vez "línea de desarrollo", traducción de *Entwicklungslinie*; mas recordemos que todos estos términos se emplean analógicamente.

res del NT horizontes múltiples. Si los cristianos han de responder hoy a la imagen bíblica de María, ¿cómo procederán, siendo múltiple esa imagen? En realidad sospechamos que los cristianos del pasado admitieron diversos horizontes en el NT y que, haciendo justicia a éste, supiéranlo o no, hacían justicia a ciertas secciones de él, descuidando levemente otras. Mas aparte juicios sobre el pasado, un reconocimiento formal hace más difíciles las preferencias implícitas o inconscientes. En el deseo de que se reconozca el problema con una franqueza mayor, la moderna investigación ha pedido se advierta que existe un *canon dentro del canon* ²³ —es decir, a menudo se toma de la colección completa de los 27 libros del NT un conjunto selecto de escritos, los cuales (por razones históricas y/o teológicas) pasan por más céntricos y normativos que los demás y, en virtud de ello, hasta cierto punto por más canónicos. Así, en el caso presente, podrían argüir algunos que, si hay diferencias entre las imágenes marcana y lucana de María, Marcos reclamaría mayor crédito, por ser el evangelio más antiguo. Pero otros argüirán que, movido del Espíritu, Lucas no estimó adecuada la visión de Marcos, y que la versión lucana ostenta un equilibrio y una madurez mayores. Tal selectividad se expondría, pues, a tratar impropriamente la discrepancia.

Como estudiosos de diversa adhesión confesional, reconocemos que, en muchos puntos de teología, nuestras iglesias (quizás de nuevo sin advertirlo) han dado preferencia a lo que, en relación con el NT, aparecería hoy como una posición, cuando de hecho existen otras. No denigramos forzosamente esa preferencia, pues podemos creer que Dios guió a nuestras confesiones o tradiciones en la elección que hicieron. Por el contrario, si exponemos el variado cuadro del NT, comprobaremos que puede haber garantía o base bíblica para los aspectos subrayados por otras confesiones cristianas. De ahí que el verdadero reto pueda consistir en una invitación a las diferentes confesiones ante las que goza de canonicidad un NT en contraste con-

23. Este complicado problema se estudia en E. Käsemann, *The canon of the new testament and the unity of the church*, en *Essays on new testament themes*, SBT 41, London 1964; R. E. Brown, CBSJ, art. 67, §§ 92-97; W. Marxsen, *The new testament as the church's book*, Philadelphia 1972.

sigo mismo, para que respeten la diversidad, dentro de su posición propia, frente a un tema como la mariología, y presten mayor atención a actitudes hasta ahora en sordina. Así concebida, la diversidad no amenaza a la canonicidad, sino que la refuerza contra inconscientes discriminaciones; no atenta contra el carácter peculiar de las distintas confesiones, sino que reclama aprecio para una riqueza, expuesta de otro modo al olvido.

3. *Relación entre historia y tradición*

Al estudiar antes los tres estadios de formación en los evangelios, insistíamos en que, a menudo, la investigación bíblica muestra la máxima competencia en el *tercer estadio*: lo que el evangelista quiere expresar y su concepto teológico de María. A medida que la investigación se interna en el *segundo estadio*, es decir, en la existencia de tradiciones preevangélicas y la imagen de María en tales hipotéticas tradiciones, el terreno se va haciendo más especulativo. Y hemos admitido las severas limitaciones impuestas por la materia misma a la investigación en su intento de alcanzar el *primer estadio* y determinar los acontecimientos que constituyen el historial de María. La certeza, pues, que una investigación como la nuestra obtiene en teología, superará con mucho a la que jamás obtenga en historia. Precisa tomar en serio esta limitación y, al mismo tiempo, evaluarla justamente.

Primero, debemos resistir al deseo de abandonar en uno u otro sentido nuestro limitado control de la historicidad. Si por la izquierda tendemos a no considerar históricos los acontecimientos cuya historicidad nos es imposible probar, por la derecha tendemos aún más a juzgar históricos esos mismos acontecimientos en gracia al tradicional respeto cristiano para con la veracidad de las Escrituras. Realmente, nadie puede establecer *a priori* verosimilitud alguna en esta cuestión. Cuando no es posible establecer la historicidad con probabilidad abrumadora, si la historicidad es o no verosímil, debe asentarse en base a las pruebas de cada hecho o dicho transmitido por el NT o los evangelios. Así, en el caso del censo citado por Lucas, no ha de suponerse historicidad, fiándonos en el crédito ge-

neral de la seguridad lucana. Hay que estudiarlo en base a las pruebas que brinden la historia romana y la historia judía. Demos que las probabilidades contrarias a la historicidad son fuertes: no habría habido censo cual Lucas se lo representa; pues bien, será una evasiva replicar que no hay aún certeza exhaustiva, como si hubiese que presumir la historicidad mientras no se pruebe lo contrario. Tal presunción es inválida para escritos que no tienen a la historia por meta primaria.

Segundo, la incertidumbre histórica de ciertos hechos y dichos que envuelven a María no hace estéril nuestro estudio. Justo como trasuntos de la fe que son, los escritos del NT dejan, por connaturalidad, un mayor radio de acción a la determinación de la teología del autor y de su comunidad. Basada o no en la historia, se perfila una mariología de Marcos, Mateo, Lucas y Juan; sabemos así cómo miraban a María nuestros predecesores cristianos. Hay lectores modernos a los que sólo la historia importa; pero ha importado más en la teología cristiana el que la fe de la era apostólica tuviera sucesión. Si María fue o no la primera discípula cristiana, podría interesar menos que su presentación como tal por Lucas²⁴, de llegarse a tal conclusión. Después de todo, los cristianos que en alguna forma juzgan inspirada a la Escritura, reconocerán que el Espíritu santo quiso darnos la semblanza lucana de Jesús, y no la relación verbal de un testigo ocular que escribiese sobre la marcha.

4. *Relación de los datos bíblicos con la mariología posterior*

Con el paso de los siglos, la mariología llegó a experimentar un enorme desarrollo²⁵, gran parte del cual no se dejará recoger por nuestro estudio. Hay sin embargo un área de la mariología posbíblica tan aneja a él, que ocupa un capítulo del presente libro: son los datos marianos del siglo II en los evangelios apócrifos y en los escritos patris-

24. Cf. el atento estudio de P. Minear, *The interpreter and the birth narratives*: SymBU 13 (1950) 1-22.

25. H. Graef, *Mary*, brinda una exposición muy legible.

ticos. Hemos advertido múltiples conceptos de María en el propio NT, y ciertas posibles líneas de desarrollo entre un concepto y el inmediato; de ahí que nos importen los progresos del siglo II, pues puede que prolonguen ideas del siglo I y corroboren nuestro diagnóstico. Estimamos además que la exploración del siglo II servía de oportuno puente a los investigadores deseosos de estudiar la teología mariana posterior en relación al NT.

El estudio serio de otras cuestiones mariológicas, aun de las que dicen cierta relación a la Biblia, no caería en el campo que nos hemos acotado. Se estudia, por ejemplo, en cierta mariología católica, la función de María en cuanto prefigurada por ciertos pasajes del AT, invocando el principio de que, así como Dios preparó el camino para su Hijo en la historia de Israel, así también lo preparó para la madre de su Hijo. Entre los pasajes que más se prestan a semejantes discusiones están: (a) Gén 3, 15, donde Dios dice a la serpiente, "Pondré enemistades entre ti y la mujer, entre tu simiente y la suya; ella [la simiente] herirá tu cabeza, y tú herirás su talón"²⁶; (b) Is 7, 14, donde el profeta dice al rey Ajaz, "He aquí que la doncella está (o estará) encinta, y dará a luz un hijo, y le pondrá por nombre Emmanuel"²⁷; (c) la representación de la "Sabiduría" bajo figura de mujer en Prov 8; Eclo 24; Sab 7, 24 s.²⁸; (d) la personificación femenina de Israel o Sión, y la figura de la Hija de Sión, en especial cuando está encinta y le es prometido el gozo una vez nazca su hijo (Is 66, 7-14; Sof 3, 14-20).

26. El texto hebreo de Gén 3, 15 emplea para "simiente" el sustantivo masculino *zera'*, con el sentido colectivo de "descendencia". Todo lo recoge, en la segunda parte del versículo, el pronombre masculino *hú'*, cuya traducción deberá expresar la referencia a esa descendencia colectiva. Pero la tradición cristiana entendió habitualmente que el pronombre masculino singular hacía referencia a Cristo, y la tradujo por "él", en el sentido de un único descendiente. Como la tradición masorética ponía algunas veces la puntualización femenina a las consonantes *hw'* (*hi'* - cf. Gén 3, 20; 23, 15), de ahí que diera pie a la lectura *ipsa*, "ella" en los manuscritos latinos de la Vulgata. Esta lectura hace que la cabeza de la serpiente sea pisada por la mujer, lo que ha reforzado el significado mariológico de Gén 3, 15 en la iglesia occidental.

27. Los cristianos aducen este pasaje según LXX, conforme a la cita de Mt 1, 22-23: "He aquí que la *virgen* está encinta" (cf. *infra*, cap. 5).

28. Ya el NT presenta a Jesús como sabiduría divina (comparar Lc 11, 49 con Mt 23, 34; cf. asimismo Heb 1, 2-3; 1 Cor 1, 24; Col 1, 15). Mas como *sabiduría* tiene género femenino tanto en hebreo como en griego, y según ciertos pasajes (Prov 8, 22) es creada por Dios, de ahí que, especialmente en la liturgia, dejara de designar a Jesús para designar a María.

Algunos de estos pasajes se citan explícita, o tal vez implícitamente en el NT, y los tratamos en lugares apropiados de este libro²⁹; pero no estarán aquí fuera de lugar algunas observaciones generales sobre el empleo cristiano del AT. Veces hay en que la teoría, según la cual, el nuevo testamento está prefigurado en el antiguo, delata una comprensión ingenua o precrítica de la profecía, como si los profetas israelitas hubiesen previsto en sus detalles la vida de Jesús. Los estudiosos modernos, en su mayoría, sostendrán que los profetas del AT hablan de su época y de la que a ella seguirá, no de la remota historia cristiana. Bajo una forma algo más sutil, la teoría de la prefiguración ve reflejarse en ciertos pasajes del AT una intención de Dios que el autor humano ignora; de ahí que reclame un *sensus plenior*³⁰, infundido por Dios a las Escrituras para que se descubra en época posterior. Otros estudiosos rehúsan especular sobre lo que Dios ha intentado al inspirar un pasaje del AT, susceptible de interpretación cristiana, y prefieren concentrarse sobre lo que el autor del nuevo testamento lee en el antiguo. Pero aun entonces es arduo decidir cuándo una interpretación cristiana del AT es *ex-égesis* legítima, que apura potencialidades reales, y cuándo llega a ser *eis-égesis*, de puro imaginativa. No existen claros criterios de evaluación para una interpretación más que literal del AT, aunque en muchas tradiciones el consenso de los padres de la iglesia haya recibido gran ponderación.

Un problema afín es la evaluación de ulteriores posibilidades de significación, obtenidas por libros que una vez estuvieron aislados, y entraron luego a integrar la colección canónica que denominamos Biblia. Por lo que atañe al estudio de María, esta cuestión, que a veces se designa "crítica del canon", afecta, no sólo a la relación entre ambos testamentos, sino a las relaciones que median entre diversas partes, en este caso, del nuevo. Veremos, por ejemplo, la dificultad de determinar si el paralelismo entre María y Eva estaba en la mente del cuarto evangelista, cuando presentaba a la madre de Jesús en Caná (2, 1-11) y al pie de la cruz (19, 25-27), o lo tenía en cuenta el autor del

29. Cf. *infra*, p. 95-96. 123-125. 129-134.

30. CBSJ, art. 71, §§ 56-70.

Apocalipsis, cuando describía la lucha entre la madre del niño mesiánico y el dragón, *que es la antigua serpiente* (cap. 12). Mas una vez que Jn y Ap entran en un mismo canon, puede tener lugar una acción catalítica, de suerte que se fundan las dos mujeres, y el paralelismo se haga más probable. Aunque no podemos resolver problemas hermenéuticos de ese tipo, ni siquiera dedicar a ellos mucho espacio, los hemos tenido presentes si el caso lo requería.

Concluido este capítulo general sobre el método, contenido y presupuestos de nuestro estudio, nos disponemos a acometer la investigación del papel desempeñado por María en el NT.

EL NACIMIENTO DE JESUS EN LOS ESCRITOS PAULINOS *

María no es mencionada por la colección de escritos paulinos. Pero hay en Pablo versículos que, a veces, se ha creído interesantes para la más amplia cuestión de María en el NT, pues tocan de algún modo el nacimiento de Jesús. Hállanse en Gál 1, 19; 4, 4-5; 4, 28-29; Rom 1, 3-4; Flp 2, 6-7. Dedicamos el grueso del presente capítulo a los textos de Gál; pero antes reclaman nuestra atención Rom 1, 3-4 y Flp 2, 6-7, que puede contengan fórmulas o ideas prepaulinas, y de ese modo sean posibles testimonios de una tradición cristiana anterior.

I. POSIBLES FORMULACIONES PREPAULINAS EN FLp Y ROM

Comenzamos por el pasaje de Flp, que para nuestro objeto necesita sólo breves palabras, mientras que el pasaje de Rom 1, 3-4 va a requerir más prolija discusión.

1. *La preexistencia en Flp 2, 6-11*

La mayoría de los estudiosos ve en Flp 2, 6-11 un primitivo himno cristiano, tomado tal vez a un encuadre litúrgico prepaulino e incorporado a la carta por el apóstol. Los dos primeros versículos hablan de Cristo Jesús, quien "aunque existía en forma de Dios... se despojó, tomando forma

* Moderó el debate en torno a este capítulo J. A. Fitzmyer, quien redactó también su borrador. Los participantes dedicaron media sesión (septiembre de 1976) al examen de los datos paulinos.

de siervo, naciendo [*genomenos*, de *ginesthai*] a semejanza de los hombres". Estos versículos sólo interesarían a nuestra discusión, si contuvieran alguna connotación de preexistencia¹. Si Pablo se hubiese propuesto connotarla, no habría visto él entonces contradicción entre la preexistencia y la estirpe davídica de Jesús (que invoca en Rom 1, 3). En cualquier caso, falta toda referencia a la concepción virginal de Jesús. De hecho, es significativo que nunca se asocien, en el NT, la concepción virginal y la preexistencia, ni haya indicación, aun mínima, de que se condicionen entre sí. Así pues, aun una posible connotación de preexistencia en Pablo dejaría intacta la cuestión del modo en que Jesús fue concebido.

2. Estirpe davídica y filiación divina en Rom 1, 3-4

El sobrescrito, o *praescriptio*, de la carta de Pablo a los romanos (1, 1-7) es bastante extenso; lo forman la introducción de ideas que son expuestas luego en el cuerpo epistolar y, según no pocos intérpretes, un fragmento *ke-rigmático* de la primitiva predicación prepaulina². Hallamos dicho fragmento en los vv. 3-4:

...(la buena nueva) tocante a su Hijo, quien nació de la simiente de David según la carne: (4) designado Hijo de Dios en poder conforme a un espíritu de santidad a partir de la resurrección de entre los muertos, Jesucristo nuestro Señor (v. 3).

El paralelismo que el texto, en su estado actual, encierra, se presta al siguiente ordenamiento:

- | | |
|----------------------------|--------------------------|
| a. nació | a. designado |
| b. de la simiente de David | b. Hijo de Dios en poder |

1. Afirma la preexistencia M. Hengel, *El Hijo de Dios*; cf. además R. P. Martin, *Carmen Christi: Philippians II, 5-11 in recent interpretation and in the setting of early christian worship*, Cambridge 1967, cap. V: *The pre-existing being*. En cuanto a otros estudiosos contrarios a que los vv. 6-7 connoten preexistencia, cf. H.-W. Bartsch, *Die konkrete Wahrheit und die Lüge der Spekulation*, Frankfurt-Bern 1947; P. Grelot, *Bib* 53 (1972) 495-507; J. Murphy-O'Connor, *RB* 83 (1976) 25-50; C. H. Talbert, *JBL* 86 (1967) 141-153.

2. Cf. C. H. Dodd, *La predicación apostólica y sus desarrollos*, Madrid 1974; R. H. Fuller, *Foundations*, 165-166, 187-189; E. Käsemann, *Römer*, 8-11; O. Kuss, *Römerbrief*, 1. 4.

c. según la carne

c. conforme a un espíritu de santidad

d. a partir de la resurrección de entre los muertos.³

Este paralelismo, junto con otros rasgos gramaticales⁴, provee de base a la convicción, en muchos intérpretes, de que los v. 3-4 provienen de una fórmula prepaulina. A juicio de algunos, Pablo mismo habría modificado el fragmento kerigmático, añadiendo la frase introductoria con la expresión "su Hijo", y la frase final, que llama a Jesús "nuestro Señor", ambos títulos cristológicos de notorio empleo paulino⁵. Otros quieren atribuir a Pablo expresiones como *kata sarka* (según la carne) y *kata pneuma* (*hagiosynes* — conforme a un espíritu de santidad). Así, R. Bultmann⁶ cree que la fórmula prepaulina fue construida originariamente de este modo (con ajustes a tenor de nuestra traducción):

(Jesucristo) el Hijo de Dios,
nacido de la simiente de David,
designado Hijo de Dios en poder a partir de la resurrección de entre los muertos.

Parte del problema es aquí, qué sentido tiene el contraste entre carne y espíritu de *kata sarka* y *kata pneuma hagiosynes*. Ciertamente, Pablo no trae a colación tales expresiones para indicar la mutua oposición que envuelven en otros escritos suyos *kata sarka* y *kata pneuma* (Rom 8, 4-9; Gál 3, 2-3; 5, 16-25; 6, 8; Flp 3, 3)⁷. Ahora bien, pre-

3. O. Michel, *Brief*, 38. Puede cuestionarse el que este análisis sea del todo adecuado, pues descuida el contraste entre *tou huiou autou*, "su Hijo" (v. 3), y *huiou tou theou en dynamei*, "Hijo de Dios en poder" (v. 4). Cf. además *infra*. La traducción "a raíz de la resurrección de entre los muertos", *ex anastaseos nokron*, encubre de hecho varios problemas: por ejemplo, si *ex* significa "por, a través" o bien "desde el momento de", y si *nekron* debiera traducirse por "de entre los muertos" o bien "de los muertos". Cf. *infra*, n. 65.

4. Cf. además E. Käsemann, *Römer*, 8.

5. Cf. O. Michel, *Brief*, 38.

6. *Teología*, 94.

7. En estos otros pasajes *sark*, "carne", y *pneuma*, "espíritu", son mutuamente conflictivos, más que complementarios como en Rom 1, 3-4. Aunque frecuente en Pablo, el conflicto entre *sark* y *pneuma* aparece en otros lugares del NT (Jn 6, 63) y puede no ser de origen paulino.

cisamente la diferencia de matiz, y el giro *pneuma hagio-synes*, que no vuelve a aparecer en los escritos paulinos⁸ (donde es más frecuente [*to*] *pneuma hagon*, 1 Tes 4, 8; Rom 15, 13. 16. 19), es lo que sugiere el prepaulinismo de la formulación. Pero diga uno lo que quiera sobre el significado de la segunda expresión, la primera, *kata sarka*, no es extraña al empleo que de ella hace Pablo en Rom 9, 3. 5^o, donde denota relación humana por linaje o parentesco.

Con su empleo de una fórmula cristiana anterior en Rom 1, 3-4, suscita Pablo dos cuestiones que nos atañen, al menos de modo indirecto, en el estudio de María, a saber, la estirpe davídica de Jesús y su condición de Hijo de Dios.

La estirpe davídica de Jesús. En Rom 1, 3 Pablo da por sentada esa estirpe y la atestigua¹⁰, como hacen otros pasajes del NT, así los relatos de la infancia en Mt y Lc, 2 Tim 2, 8 (*ek spermatis David*)¹¹, Mc 12, 35-37 y par. Mas la principal afirmación de estos versículos incide sobre lo dicho del *Jesús resucitado*, que contrasta con su condición "según la carne". No reviste para Pablo importancia mayor el que Jesús cuente a David entre sus progenitores, aunque pueda servir de base a su reconocimiento como *Christos*.

El verbo griego de la frase "nacido de la simiente de David", en el v. 3, ha sido objeto de hipótesis que interesan a la figura de María. Los mejores manuscritos griegos ostentan *tou genomenou*, participio medio de *ginesthai*, "hacerse", "llegar a ser", "nacer"¹². Pero algunos manuscritos minúsculos muestran el participio pasivo, *genomenou*, de

8. El T. *Levi* 18, 11 trae en griego *pneuma hagio-synes*. Es una expresión semítica que traduce exactamente *ruah qodes*, cual aparece en textos hebreos de Palestina provenientes de Qumrán (1 QS 4, 21; 9, 3). La forma hebrea con sufijo posesivo, "su santo espíritu", halla refrendo en el AT (Is 63, 10-11; Sal 51, 13) al igual que en la literatura qumranita (1 QS 8, 16; CD 2, 12; 1 QH 7, 6-7; 9, 32), frase que los LXX traducen por *to pneuma to hagon sou/autou*. Aunque emplean *hagio-syne* (Sal 30, 4), los LXX no lo construyen con *pneuma*. Puede que el invariable uso paulino de *pneuma hagio-synes* refleje en consecuencia una formulación palestinese.

9. Cf. C. F. D. Moule, IBNTG, 59. Quizá debiera compararse también su uso en Gál 4, 28-29; cf. *infra*.

10. En verdad sólo aquí, de los escritos unánimemente atribuidos a Pablo, aparece la descendencia davídica de Jesús (cf. *supra*, cap. 2), lo que puede que indique origen prepaulino.

11. Así aparece la frase en una carta pastoral posterior, aunque poco relacionada con el contexto inmediato. Bultmann (*Teología*, 94) la considera derivación de una tradición cristiana anterior.

12. Cf. BAG, 157-159.

gennan, “engendrar”, “dar a luz” (en pasiva “nacer”) ¹³. La misma fluctuación textual aparecerá más adelante, cuando examinemos Gál 4, 4. Como *genomenou* es la mejor lectura tanto en Rom 1, 3 como en Gál 4, 4, y se emplea además otra forma de *ginesthai* en Flp 2, 7 (cf. *supra*), arguyen algunos comentaristas que Pablo recurrió a este verbo en los tres pasajes precisamente porque se apercibía de que Jesús había sido concebido virginalmente ¹⁴; no habría sido “engendrado” (de *gennan*, es decir, por un padre humano), sino que sencillamente había “llegado a ser” (de *ginesthai*). Dista, sin embargo, mucho de ser cierto, que Pablo prefiriese *genomenou* — “llegado a ser” a “nacido”, pues *ginesthai* se usaba a menudo con sentido de “nacer” (cf. Tob 8, 6; Sab 7, 3; Eclo 44, 9) ¹⁵. Mucho dudamos de que Pablo tuviese en cuenta la sutil distinción entre “nacer” y “acceder a la existencia”, y tanto menos si se apercibía de la concepción virginal de Jesús. (Notemos que, los autores neotestamentarios al corriente de la concepción virginal de Jesús, se sirven del verbo *gennan* [Mt 2, 1. 4; Lc 1, 35], ¡supuestamente esquivado por Pablo, en su idea de aludir a la concepción virginal!). Como reconoce O. Michel, *ginesthai ek* puede significar, bien nacimiento, bien origen ¹⁶. El objeto de Pablo en el paralelismo de Rom 1, 3-4 no es tanto poner a Jesús en la descendencia de David, cuanto afirmar que Jesús, el mesías davidico, ha *resucitado*. Y es extremar la interpretación hasta el punto de una *eiségesis*, ver algo más en el empleo del verbo *ginesthai* por Rom 1, 3 (o, para el caso, por Gál 4, 4 y Flp 2, 7).

En cuanto a la mención de la “simiente [*sperma*] de David” en Rom 1, 3, es patente que Pablo usa *sperma* en sentido figurado, cual lo conoce bien el AT (cf. Gén 12, 7; Sal 89, 4). Malamente indicaría de modo específico el semen viril; significa progenie. Si la expresión, por consiguiente, no es argumento en favor de la concepción virginal, no arguye tampoco en contra de ella.

13. MSS 51, 61*, 441; algunas antiguas versiones (Syrh) y citas patristicas (Agustín) se hacen también eco de *gennomenou*. Esta variante no es aún así mencionada en el aparato crítico por UBSGNT ni estimada digna de comentario por B. M. Metzger, TCGNT, 505. La ulterior variante *genno-menon* aparece en algunos códices minúsculos de Gál 4, 4 (917, 88, 919, 436, 206, etc.).

14. Cf. J. McHugh, *Mother*, 274-277; D. Edwards, *Virgin birth*, 68-78.

15. J. McHugh, sin embargo, *Mother*, 274, cuestiona el que tenga alguna vez ese significado en el NT, aun en Jn 8, 58.

16. O. Michel, *Brief*, 39.

La filiación divina de Jesús. Con el linaje davídico de Jesús "según la carne" contrasta, en Pablo, la afirmación de que Jesús ha sido "designado Hijo de Dios en poder a raíz de la resurrección de entre los muertos" (v. 4). Algunos comentaristas consideran que la expresión *en dynamei*, "en poder", se relaciona con el participio *horisthentos*, "designado"¹⁷; pero es más comúnmente relacionada con la expresión *huiou theou*, a la que sigue, "Hijo de Dios en poder"¹⁸. Eso ha llegado a ser Jesús "a raíz de la resurrección". Semejante estado contrasta, no sólo con su procedencia "de la simiente de David", sino indirectamente también con su condición de "Hijo" (es decir, de Dios). A su vez, "Hijo de Dios" al comienzo del v. 3 se refiere por lo menos al Jesús terrestre, envuelva o no su estado de preexistencia.

El Jesús resucitado se ha convertido en el "Hijo de Dios en poder", *kata pneuma hagiosynes*. De dondequiera provenga la expresión "espíritu de santidad", de Rom 1, 4 (*supra*), se echa de ver que, en la teología paulina, no difiere de *pneuma hagon*, "Espíritu santo". (Ciertamente, entendemos que ninguna de ambas expresiones tiene el pleno sentido trinitario de la teología posterior). Mas el contraste entre *kata pneuma hagiosynes*, "conforme a un espíritu de santidad", y *kata sarka*, "según la carne", demuestra no poder entenderse lo primero como algo distinto de Jesús; denota, antes bien, algo que le constituye y es inherente a él. El contraste expresado por *kata* parece señalar esferas o modos de considerar a aquel que es Hijo: según la carne, es una cosa; según el espíritu de santidad, es otra¹⁹. Lo que aquí se afirma con *kata pneuma hagiosynes*, debe entenderse a la luz de lo que Pablo escribe en 1 Cor 15, 45: "El último Adán se convirtió en espíritu dador de

17. Cf. W. Sanday-A. C. Headlam, *Romans*, 9. E. Goodspeed traduce "decisivamente declarado"; NEB, "por una acción poderosa".

18. En C. E. B. Cranfield, *Romans*, 1. 62, se examinan las razones que recomiendan la referencia de *en dynamei* a *huiou theou*. Nótese además que en el v. 4 *huiou theou* hace el papel de predicado nominal con *horisthentos*, por lo que no lleva artículo. Cf. *ho dikaios ek pisteos*, "justo por la fe", Gál 3, 11 (al decir de algunos intérpretes).

19. ¿Puede traducirse *kata pneuma hagiosynes* por "por el espíritu de santidad"? Sería éste un empleo peculiar de *kata*, si expresara aquí la acción de un agente. ¿Existen testimonios en otro sentido? Por otra parte, *kata* con acusativo puede significar "meta, propósito" (BAG, 407) y se relacionaría con el uso que de *eis* hace 1 Cor 15, 45. Pero *kata* se emplea aquí, bien con el sentido de "relación" (BAG, 408, § 6), o bien tal vez de "norma" (BAG, 408, § 5). Cf. además D. C. Duling, NTS 20 (1973-1974) 73, quien distingue tres diferentes empleos de *kata*, "temporal", "espacial" e "instrumental".

vida". Es decir, a raíz de la resurrección, Jesús se ha hecho principio vivificador, que infunde nueva vida en los cristianos; y ello por virtud del Espíritu: *pneuma*, *pneuma hagon*, o —en formulación prepaulina— *pneuma hagio-synes*.²⁰

Claramente, hablando de Jesús en esta forma, Pablo hace resaltar "a partir de la resurrección de los muertos"²¹. No se refiere al Jesús del ministerio público, ni menos al del nacimiento²². Nunca habla Pablo (ni, en cuanto sabemos, tiene noticia) de la acción del Espíritu como principio generador en el nacimiento de Jesús, cual la atestiguan los relatos de la infancia (Mt 1, 20; Lc 1, 35). Sin duda, es posible que la especie de tradición prepaulina subyacente a Rom 1, 3-4, con su mención de *David*, *dynamis* y *sperma*, fuese heredada asimismo por Lucas, quien relacionaría luego esos términos con la concepción virginal, sirviéndose de ellos para acuñar fórmulas propias (Lc 1, 32. 35)²³. Este uso lucano del material representaría un eslabón entre la acción (originariamente postresurreccional) del Espíritu y la concepción de Jesús; sería así un desarrollo propio de la cristología neotestamentaria, y diferiría de la cristología que hallamos en los escritos de Pablo.

20. El enigma de la declaración paulina depende en parte del modo como relaciona *kyrios* a *pneuma*. Habla a veces de *kyrios* sin distinguirlo claramente de *pneuma*, mientras que otras veces alinea textos triádicos que se convirtieron en trampolín de posteriores formulaciones trinitarias. Cf. J. A. Fitzmyer, *Pauline theology*, 41-43; J. S. Vos, *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zur paulinischen Pneumatologie*, Assen 1973.

21. Arriba preferíamos el sentido temporal de *ex anastaseos nekron* (con Cranfield, *Romans*, 62; Käsemann, *Römer*, 9). Pero dista mucho de excluirse el significado de "a raíz de", "por" (J. Murray, *Romans*, 10-11).

22. Hay comentaristas dispuestos a considerar en *dynamei* y *ex anastaseos nekron* como adiciones (¿paulinas?) a la fórmula original. Estos verían en una hipotética fórmula anterior un paralelismo no exento de referencia al nacimiento de Jesús: "Nacido de la simiente de David según la carne"// "designado Hijo de Dios según un espíritu de santidad". Si tal fuese la fórmula original, entonces la formulación de Lc 1, 32. 35 estaría aún más cercana a ella. Pero —aparte el carácter especulativo que determina semejantes "adiciones"— la forma de Rom 1, 3-4 es tal, que el paralelismo claramente implica al Jesús resucitado, a cuyo estado afecta la irradiación del Espíritu.

23. Como parece haber empleado fórmulas ya existentes, así "llamado Hijo del Altísimo", "llamado Hijo de Dios", etc. (cf. J. A. Fitzmyer, NTS 20 [1973-1974] 393-394).

II. PASAJES DE POSIBLE RELEVANCIA MARIANA EN GÁL

Si del material prepaolino pasamos, entre los textos que nos atañen, a aquellos cuyo origen paulino es claro, todos los encontraremos en Gál, una carta que generalmente se cree escrita en la década de los cincuenta, es decir, con anterioridad a los evangelios.

1. Santiago, el hermano del Señor (Gál 1, 19)

Interesa indirectamente a nuestro estudio de María una personalidad de la iglesia jerosolimitana muy relevante, a quien, según Gál, presenta sus respetos Pablo apenas convertido. Tres años después que vuelve de Arabia a Damasco, Pablo sube a Jerusalén (1, 17-18); en Jerusalén se ve con Cefas, y “a ningún otro apóstol ve, excepción hecha de Santiago, el hermano del Señor” (1, 19)²⁴. Mencionar aquí a *ton adelphon tou Kyriou* tiene importancia para el estudio de María en el NT, pues se preguntará qué sentido encierra *ton adelphon*. ¿Es “el hermano” de Jesús hijo de María? Como rasgo que le identifica, a la larga se le cotejará con Mc 6, 3: Jesús es allí identificado como “hermano de Santiago” (*adelphos Iakobou*); esperaremos, pues, a examinar el significado de *adelphos* en el pasaje marcano²⁵. Una referencia aislada no permite determinar el significado atribuido por Pablo a algo que, con toda evidencia, circulaba como identificación cristiana de este Santiago de Jerusalén.

2. Nacido de una mujer (Gál 4, 4)

Los capítulos 3 y 4 de Gál contienen la argumentación en que basa Pablo su tesis de la justificación por la fe, y no por la ley, propuesta en 2, 15-21. Los argumentos invocan la recepción del Espíritu, experimentada por los cristianos gálatas (3, 1-5), y se avocan a la comprensión de

24. Varios aspectos de este versículo se discutieron ya en *Pedro en el nuevo testamento*, 38.

25. Cf. *infra*. Se recordará aquí el excursus de J. B. Lightfoot, *The brethren of the Lord*, favorable a la posición de Epifanio, para quien los hermanos de Jesús eran hijos de José habidos en matrimonio anterior. Cf. *infra*, cap. 9.

varios elementos en la historia genesiaca de Abraham (3, 6-4, 31). La interpretación de esa historia apela a un razonamiento que estriba sobre cierta institución de la época: el derecho a heredar, fundado en una última voluntad o testamento. Esa institución es confrontada con los efectos de la ley mosaica. Bajo la ley era inferior la condición de hombres y mujeres, impropia de "la descendencia de Abraham" (3, 29). Uno era en esa condición como un niño, un menor, sujeto a "guardián" (3, 25), a "guardianes y tutores" (4, 2). Pero llegado el tiempo de que el niño alcanzase la mayoría de edad y se emancipase de los ayos, el Padre envió a Cristo Jesús para redimir a quienes pongan la fe en él y garantizarles la posición de verdaderos hijos y herederos, como descendencia de Abraham.

El acontecimiento que tiene lugar en Cristo es objeto de una exposición figurada, como parte de la cual, escribe Pablo (4, 4-5) ²⁶:

(4) Mas cuando llegó plenamente el tiempo, Dios envió a su Hijo, nacido de una mujer, nacido bajo la ley, ⁽⁵⁾ para redimir a los que estaban bajo la ley, de suerte que fuésemos adoptados como hijos.

En estos versículos interesa sobre todo a Pablo relacionar la redención y filiación adoptiva (así como la sucesión hereditaria) con un momento de la salvación, a saber, el momento en que Jesús se hizo miembro de la raza humana y del pueblo judío. Por formar parte de ese interés, dice que "Dios envió a su Hijo, nacido de una mujer, nacido bajo la ley" ²⁷. Es debatible si la expresión "su Hijo" implica o no preexistencia, pero Pablo recalca en todo caso la humanidad de Jesús (alguien que nació de una mujer) y su relación con Israel (alguien que nació bajo la ley).

26. J. C. O'Neill, *The Recovery of Paul's letter to the galatians*, London 1972, consideraría los v. 4-5 "como citas de la liturgia judeocristiana, y no escritos originariamente por Pablo..." (p. 59), y como "una forma poética de afirmación confesional" (p. 28). Estos versículos serían una glosa añadida al argumento propiamente paulino: tal la "primera adición, que habría provocado la segunda", v. 1-3, 8-10 (*Ibid.*). La hipótesis de O'Neill es muy especulativa; se basa ante todo en la que considera "estricta incompatibilidad" de imágenes (p. 56) de los v. 1-3 y 4-7: de ahí que convenza poco. Cf. juicios de su trabajo por J. Drury, *JTS NS* 24 (1973) 551-552; J. A. Fitzmyer, *TS* 34 (1973) 150-152; J. Murphy-O'Connor, *RB* 82 (1975) 143-144.

27. Como en Rom 1, 3, se prefiere leer aquí de nuevo *genomenon*, que traducimos por "nacido"; cf. *infra*. Muchos escritores patristicos leen *genomenon*, y era común ver en una u otra lectura de Gál 4, 4-5 una referencia a la concepción virginal de Jesús por María. Esa interpretación rebasó con mucho el período patristico, como lo esclarece E. de Roover (*La maternité*).

La expresión *genomenos ek gynaikos*, “nacido de mujer”, es de uso frecuente en el judaísmo para designar la condición humana en alguien. Resuena ahí Job 14, 1 *’adam yelūd ’issah*, “el ser humano (que) nace de mujer...”²⁸ (cf. Job 15, 14; 25, 4). En el mismo NT reaparece esa expresión aplicada a Juan el Bautista, en *gennetois gynaikon*, “entre los que han nacido de mujeres” (Mt 11, 11; Lc 7, 28). Se encuentra asimismo en la literatura palestina de Qumrán²⁹, como giro semítico. Tal descripción sencillamente recalca la condición humana de Jesús. De ella no puede extraerse argumento alguno que convenza, en cuanto a tener Pablo presente la concepción virginal —como tampoco se extrae de que use *genomenon (ginesthai)* por *gennomenon (gennan, cf. supra)*, ni mencione al padre³⁰. El supuesto de que Pablo debiera haber escrito “engendrado por un hombre”, carece de fundamento, pues no hay pruebas de que existiera tal giro alternativo a *yelūd ’issah*. A lo que parece, el apóstol hace simple uso de una fórmula estereotipada, sin intención de suministrar detalles sobre cómo el Hijo se hizo hombre.

A la pregunta de cómo pudo escribir Pablo que Jesús “nació de una mujer”, o aun que “se hizo de una mujer” sin hacer referencia a María, deberá responderse que Pablo habla indirectamente de ella. Mas lo hace sólo en cuanto madre, en cuanto que incumbe a María la función maternal de dar a luz a Jesús y traerlo al mundo. No hay en ello indicación alguna de que Jesús sea el primogénito (cf. Lc 2, 7), o de que María sea virgen. Simplemente, Pablo no menciona la concepción virginal³¹, y no hay razón para pensar que tuviese noticia de ella. Por otro lado, una afirmación cristológica como la hecha aquí por Pablo nada tiene de incompatible con la cristología de autores neotes-

28. Los LXX traducen esta expresión hebrea por *broto* *gar gennetos gynaikos* en 14, 1; en 15, 15 y 25, 4 se pone a *broto* en paralelo con *gennetos gynaikos*.

29. 1 QH 13, 14, *wmh ylwd ’sh bkwl [m’sykh]*, “¿y qué es un ser humano [lit., un nacido de mujer] entre todas tus obras?”; 1 QS 11, 21, *wylwd ’sh mh ysb [que tal vez deba leerse yhsb] l’pnyk*, “¿(por) qué [ha de] ser [tenido] un ser humano ante ti?”. Cf. 1 QH 18, 12-13. 16. 23-24.

30. Así han argüido, desde luego, algunos comentaristas, tanto protestantes como católicos; cf. C. E. B. Cranfield, *Romans*, 59; H. E. W. Turner, *Expository problems: the virgin birth*; ExpTim 68 (1956-1957) 12; J. McHugh, *Mother*, 175-176; Miguens, *Virgin birth*, 46-53. Pero ¿concluye verdaderamente su argumentación?

31. Cf. A. Legault, *Saint Paul*, en contraste con la visión de R. J. Cooke, G. A. Danell y W. C. Robinson.

tamentarios posteriores a él, quienes sostienen la concepción virginal.

Hasta qué punto careciese de importancia para Pablo la frase "nacido de una mujer", lo demostrará un hecho: tres son las atribuciones de Jesús en el v. 4 (hijo, nacido de una mujer, nacido bajo la ley); pues bien, sólo la primera y tercera son recogidas por el v. 5 (redimió a los que estaban *bajo la ley*; logró que obtuviésemos la filiación adoptiva³² en la descripción paralela de los cristianos.

Citaremos por fin a un autor cristiano muy consciente de la concepción virginal, para demostrar cómo usa frases afines a Gál 4, 4 y Rom 1, 3, sin que su intención deje lugar a dudas. Su fraseología está en fuerte contraste con ambos pasajes paulinos. Con clara dependencia de Rom 1, 3 escribía a los cristianos de Esmirna Ignacio de Antioquía (l. 1):

Doy gloria a Jesucristo, el Dios que os ha dado tal sabiduría. Pues he observado que estáis establecidos en fe inmovible, como clavados a la cruz del Señor Jesucristo, tanto en carne como en espíritu, y que estáis confirmados en el amor por la sangre de Cristo, y que estáis plenamente persuadidos por lo que atañe a nuestro Señor, que es en verdad de la familia de David según la carne [*ek genous Daueid kata sarka*], Hijo de Dios por la voluntad y poder de Dios, verdaderamente nacido de una virgen [*gegennemenon alethos ek parthenou*], y bautizado por Juan "para que en él se cumpliese toda rectitud".

Este pasaje muestra con claridad lo que acontece a las frases tradicionales, cuando son pronunciadas por alguien consciente de la concepción virginal.

32. Puede que vaya implicada aquí una composición quiástica: (a) "nacido de una mujer", (b) "nacido bajo la ley"; (b') "para (*hina*) redimir a quienes estaban bajo la ley", (a') "de modo que (*hina*) recibiésemos la adopción de hijos". Esta composición sugiere, se ha argüido, que Jesús nació bajo la ley para liberar a quienes el dominio de ella tenía sometidos, y que nació de mujer para que los así nacidos recibiesen la filiación adoptiva (de Dios). En verdad M. Dibelius (*Jungfrauensohn*, p. 29, n. 47) concluye, a más de argüir en esa forma: "El pasaje presupone claramente que Cristo nació de una mujer en el mismo sentido y del mismo modo que los demás seres humanos. Si dijera: *genomenon ek parthenou*, la expresión perdería todo sentido". Pero es debatible si esa composición quiástica expresa toda la intención del pasaje paulino. ¿Dónde está el verdadero contraste? ¿Entre Jesús y nosotros (quienes así recibiríamos la filiación adoptiva), uno y otros nacidos de mujer? ¿O más bien entre "su Hijo", enviado por Dios, y la "filiación" que nosotros recibimos? ¿No contrastan entre sí *huion* ("Hijo") y *hiothesian* ("filiación adoptiva")? En caso afirmativo, se hace dudoso el intento de mirar estos versículos bajo forma de composición quiástica. Mucho más importante es, de todas formas, para Pablo, la doble "misión" del Hijo y la "misión" del espíritu del Hijo (v. 6), por el que se constituye la filiación adoptiva (cf. Rom 8, 14-16) o por lo menos se manifiesta. Cf. E. Schweizer, ZNW 57 (1966) 199-210; TDNT 8, 375-376.

3. Nacido según el Espíritu (Gál 4, 28-29)

El último pasaje paulino de algún interés para el nacimiento de Jesús sólo importa de modo indirecto. Es cuando Pablo interpreta alegóricamente la historia de Agar y Sara en Gén 16, 15 y 21, 1-14. Llegado a un punto, Pablo introduce un elemento que no está en el relato mismo del Génesis, a saber, el nacimiento de Isaac "según el Espíritu". He aquí cómo discurre el texto paulino:

(27) Pues está escrito,
 "Alégrate, estéril que no das a luz;
 prorrumpe y grita, tú que no tienes dolores de parto;
 porque los hijos de la desolada son muchos más que los de
 la casada [Is 54, 1].

(28) Así nosotros, hermanos, como Isaac, somos hijos de promesa. (29) Mas como en aquel tiempo, el que había nacido según la carne perseguía al nacido según el Espíritu, otro tanto sucede ahora. (30) Pero ¿qué dice la Escritura? "Echa a la esclava y a su hijo; pues el hijo de la esclava no heredará con el hijo de la mujer libre".

El relato genesíaco deja en claro que Isaac nació como hijo de promesa (cf. Gén 21, 1-2; 18, 10. 14). Antes, en este capítulo de Gál (4, 23), Pablo establecía un contraste entre *dia tes epangelias*, "por promesa", y *kata sarka*, "según la carne". En tal contraste, *kata sarka* sólo puede significar algo como "de modo natural", o "conforme al obrar común de la naturaleza". Pero aquí, Pablo usa la misma expresión para crear el contraste *kata sarka* / *kata pneuma* (v. 29), de suerte que Isaac se convierte en hijo "nacido conforme al Espíritu" (Gál 4, 29).

El argumento de Pablo tiene un sentido claro: así como Ismael, nacido *kata sarka*, perseguía³³ a Isaac, nacido *kata pneuma*, del mismo modo ahora, aquellos cuyo interés es *kata sarka*, es decir, los oponentes de Pablo, molestan e inquietan a quienes renacieron *kata pneuma* (en el sentido paulino de la experiencia cristiana). Pablo resume su consejo en la cita de Gén 21, 10, "Expulsa a la esclava y a su hijo"; e insta a los gálatas a que no mantengan relación alguna con los adversarios; los gálatas son en efecto libres, "hijos de la mujer libre".

33. Pablo introduce aquí una noticia no consignada por el Génesis: que Ismael "perseguía" a Isaac. Cf. R. Le Déaut, *Bib* 42 (1961) 28-48, esp. 37-43.

Pablo hace aquí que una categoría de la experiencia cristiana (*kata sarka / kata pneuma*) refluja sobre la realidad bíblica por la que es prefigurada en la alegoría. Al referir la historia genesiaca se introduce el *pneuma*, mas sólo para garantizar al mensaje cristiano que donde está el Espíritu, hay libertad (cf. 2 Cor 3, 17). Pablo introduce el Espíritu para recalcar la condición del hijo que nace de Sara, a saber, libre.³⁴

Pero, ¿podría Pablo ir más lejos con el contraste *ho kata sarka gennetheis* y *ton kata pneuma*? ¿Supondría que Isaac fue concebido por la acción del Espíritu sin la intervención de un padre? Tal es la interpretación de este pasaje paulino, propuesta entre otros por C. Clemen³⁵ y M. Dibelius³⁶. Y si Pablo aludiese a semejante comprensión del nacimiento de Isaac, ¿supondría ello entonces conciencia de la concepción virginal de Jesús?³⁷ En caso afirmativo, el pasaje paulino representaría un estadio intermedio de desarrollo entre la interpretación milagrosa del nacimiento de Isaac en cuanto concepción virginal, y la narración lucana (o mateana) de la acción del Espíritu en la concepción de Jesús.

Dibelius arguye que, en el judaísmo contemporáneo de Pablo, existían dos tradiciones sobre el nacimiento de Isaac. Una de ellas, propia del judaísmo rabínico conservador de Palestina, explicaba el nacimiento en términos de una asistencia milagrosa de Dios, que facilitaba el curso de los hechos naturales, de suerte que no excluía la acción marital

34. Otro ejemplo de este reflujo hay en el uso que 1 Cor 10, 1-11 hace de *pneumatikos*. Cf. P. Grelot, *La naissance*, 475-477, para una explicación más amplia de esta modalidad interpretativa. Cf. A. Sand, *Der Begriff "Fleisch" in den paulinischen Hauptbriefen*, Regensburg 1967, 154-155, n. 2: "En la presentación global es obvio el dominio de una idea: la del agente 'milagroso', pero no referido a la impotencia física, sino a la liberación de la esclavitud". El comentario de Sand es un claro —aunque implícito— correctivo a lo que Dibelius (*Jungfrauensohn*, 28, n. 45) considera aspecto milagroso del pasaje, o creación del Espíritu: "El aspecto milagroso del nacimiento está de cierto en la generación".

35. *Religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Testaments: Die Abhängigkeit des ältesten Christentums von nichtjüdischen Religionen und philosophischen Systemen*, Giessen 1924, 119-121.

36. *Jungfrauensohn*, 1-78.

37. Dibelius (*Ibid.*, 29) niega en Pablo toda aplicación de esta idea a la concepción de Jesús: "En ningún lado habla Pablo del nacimiento milagroso de Jesús, y manifiesta con claridad una dirección de su interés diametralmente opuesta, poniendo el acento decisivo en el hecho de que Cristo comenzase su existencia terrena como cualquier otro ser humano, con un nacimiento natural".

de Abraham³⁸. La otra, propia del judaísmo helenístico, había sufrido el influjo de la mitología y alegoría griegas, y explicaba ese nacimiento como fruto de una concepción obrada por el Espíritu santo, sin que Abraham interviniese. Dibelius rastreaba hasta Filón de Alejandría esta comprensión de la concepción de Isaac por el espíritu creador de Dios. En su tratado *De Cherubim* (13, 45), Filón alude a Gén 21, 1, “El Señor visitó a Sara según había dicho, y el Señor hizo con Sara según había prometido”. Sobre este versículo, dice: “El [Moisés, tomado por autor del Génesis] nos muestra a Sara concibiendo, a tiempo que Dios la visita en su soledad”. Dibelius sostiene que el describir Filón a Sara como *monotheisa*, “en su soledad” (es decir, añadiendo un detalle a la descripción del AT) es indicio de que piensa en Isaac como concebido en ella por “la acción del «Espíritu santo» creador”, con “exclusión del marido”.³⁹

Ahora bien, esta comprensión del nacimiento de Isaac que Dibelius postula para el judaísmo helenista, era también hipotéticamente la que “Pablo aprendió y enseñó”⁴⁰. La interpretación que Dibelius hace del pasaje paulino en Gál, no depende sólo de que se emplee la expresión *kata pneuma*; él da mucha importancia al uso que hace Pablo de Is 54, 1 en la alegoría, y del contraste entre Sara, “la desolada” (*he erèmos*) y “la que tiene marido”. El contraste sugiere que Sara estaba “desolada” porque, para el caso, no tenía marido. Pablo, pues, diría de ella lo mismo que Filón con el empleo de *monotheisa*, “en su soledad”; y Pablo pensaría que a Abraham le nació Isaac por la acción del espíritu creador de Dios, y sin que Abraham mismo interviniera físicamente.

Pero la interpretación dada por Dibelius al *De Cherubim* filoniano no ha podido eludir la interpelación. P. Grelot la ha cuestionado seriamente; ha analizado a fondo el

38. Cf. *Genesis Rabbah*, 47 y 53 (sobre Gén 17, 16 y 21, 1). Dibelius remite a un maestro del siglo III, Resh Laqish, del que se dice explicó cómo Dios proveyó a Sara de ovario. Ya es problemática la conexión de esta tardía tradición judaica con el judaísmo palestino del siglo I: pero nótese que nada en estos pasajes dice cosa alguna explícita sobre la parte de Abraham en el nacimiento de Isaac. Cf. J. Theodor - C. Albeck, *Bereschit Rabba mit kritischem Apparat und Kommentar*, Berlin 1912-1927, 1, 472 (§ 47: 2), 534-560 (§ 53: 1-5); cf. H. Freedman - M. Simon, *Midrash Rabba: translated into English with notes, glossary and indices*, London 1939, 1, 400, 461-465.

39. *Jungfrauensohn*, 30.

40. *Ibid.* Sostiene la interpretación paulina de Dibelius R. H. Fuller, CBQ 40 (1978) 119-120 (contra Brow, *Birth*, 524).

carácter alegórico del escrito, para concluir que no existe el teologúmeno invocado por Dibelius⁴¹. Ha demostrado que el texto de Filón más bien tiene por objeto el origen divino de la virtud, los frutos que produce y las condiciones necesarias al alma para producirlos —siendo el alma considerada como virgen cuando los produce. De ahí que sea muy cuestionable la medida en que el texto de Filón dice algo sobre la interpretación de Gén 21, 1 en términos de una concepción de Isaac efectuada por el Espíritu.⁴²

Hay además otra carta que también toca el nacimiento de Isaac, y Pablo parece allí entender a Abraham como padre en el verdadero sentido. En Rom 4, 19 dice: “El [Abraham] no vaciló en la fe, viendo el propio cuerpo, que para los efectos estaba muerto, pues tenía unos cien años, o al ver el estéril vientre de Sara”⁴³. Este pasaje da lugar a una pregunta: ¿por qué hacer que Abraham considere “el propio cuerpo”, si no entra de algún modo en el acto generador de Isaac? Además, en Rom 8, 9-10 Pablo parece dar por supuesto que los hijos de los patriarcas eran concebidos en coito.

De ahí que sea aún problemático si Pablo, al idear la alegoría de Sara y Agar, se refería al nacimiento de Isaac por fecundación divina, o si su empleo de Is 54, 1 quiere sugerir ese matiz preciso⁴⁴. Y es más cuestionable todavía, si ese nacimiento “según el espíritu” arroja alguna luz sobre el problema de la concepción virginal de Jesús en el NT.⁴⁵

41. *La naissance*, 469-471, 561-570. Cf. T. Bolsooper, *Virgin birth*, 194: “la falta está en creer que Filón habla del ‘nacimiento virginal’, con lo que suministraría un paralelo judeohelenístico del evangelio”.

42. Dibelius (*Jungfrauensohn*, 30) da gran importancia al modo distintivo como se entendía espíritu en la interpretación rabínica de Palestina (“órgano de inspiración, y no, en general, principio creador de vida”), frente por frente de su noción helenísticojudía, y en especial filoniana, en cuanto “poder dador de vida”. De aquí que haga frecuente referencia a la actividad creadora del espíritu en la concepción de Isaac. Pero en *De Cherubim* 12-13 (§ 40-53), que amplía la historia de Sara, Filón habla habitualmente de “Dios” (*theos*), y ni por una vez dice “espíritu” (*pneuma*). Dibelius mismo ha introducido al espíritu en la versión filoniana de la historia de Isaac. Cf. P. Grelot, *La naissance*, 472.

43. Dibelius (*Jungfrauensohn*, 29) aduce Rom 4, 18-21, mas sólo para dedicarle escasa atención.

44. Es por lo demás del todo inteligible el uso de Is 54, 1 en la alegoría, sin que se explote a Sara como “desolada”, en el sentido que Dibelius quiere.

45. Si se conviene en que Gál no excluye la involucración de Abraham en el nacimiento de Isaac, Pablo puede hablar entonces del nacimiento de un niño “según el espíritu”, sin connotar para nada la concepción virginal.

Hemos discutido aquellos pasajes paulinos que, directa o indirectamente, tocan al nacimiento de Jesús. Lo que se dice de ese nacimiento, es formulado aquí y allí, en medio de otras cuestiones teológicas que importan a Pablo. Para cada caso, hemos querido recalcar el interés principal de Pablo en esos pasajes, y referir a tal interés lo que, de otro modo, sólo incidentalmente atañe al nacimiento de Jesús.

MARIA EN EL EVANGELIO DE MARCOS *

María aparece en una única escena del evangelio de Marcos (3, 31-35); hay otra en la que es claramente mencionada (6, 1-6); y algunos estudiosos creen ver ulteriores referencias a ella en 15, 40. 47; 16, 1. Estas serán las tres subdivisiones de nuestra exposición.

I. ¿QUIÉNES FORMAN LA FAMILIA DE JESÚS? (3, 31-35)

El pasaje es como sigue ¹:

(³¹) Y llegaron su madre y hermanos; y quedándose ellos fuera, le madaron llamar. (³²) Y una multitud estaba sentada alrededor de él; y le dijeron, "Tu madre y tus hermanos están fuera preguntando por ti". (³³) Y replicó, "¿Quiénes son mi madre y mis hermanos?". Y mirando en torno

* P. J. Achtemeier moderó la discusión que refleja este capítulo, cuyo borrador fue redactado por K. P. Donfried. El equipo dedicó a los datos marcanos sesión y media (septiembre y octubre de 1975).

1. Hemos hecho la misma elección que los comités de RSV y UBSGNT al aceptar la lección más breve del v. 32, cual aparece en las familias manuscritas alejandrina y cesariense. El Códice de Beza y la tradición bizantina posterior muestran una lección más larga: "Tu madre, y tus hermanos, y tus hermanas están fuera". Cf. Metzger, TCGNT, 82. Mucho depende de la relación entre el v. 32 (como parte del 31-34) y el v. 35, que contiene "hermano mío, hermana y madre". Los que prefieren en 32 la lección más corta, arguyen que la referencia a "hermanas" proviene de 35, y fue retroyectada por un copista para armonizar ambos versículos —mas nótese el diferente orden verbal, el plural en contraste con el singular, y la falta de una "retrocción semejante" en 31 (donde casi sería de esperar) y 33—. Quienes sostienen una lección más corta señalan que no hay referencia a hermanas en los pasajes paralelos de Mt 12, 47 y Lc 8, 30 —pero tal sería precisamente el motivo para que un copista interesado en armonizaciones omitiera las "hermanas" de Mc—. Notemos que Hech 1, 14 menciona a María y a los hermanos, no a las hermanas, *Evangelio de Tomás*, logion 99; 2 Clem 1, 11, mientras que se las menciona cuando, en Mc 10, 29, trata Jesús la relación familiar. Es difícil decidir cuál sea la lección original, y no reviste significación particular para el retrato mariano del NT.

a los que se sentaban en su derredor, dijo, “¡Ahí tenéis a mi madre y a mis hermanos! ⁽³⁵⁾ Quienquiera haga la voluntad de Dios, es mi hermano, mi hermana y mi madre”.

Examinemos primero el pasaje en sí, y luego en su contexto marciano.

1. El pasaje en sí mismo

En la terminología de la crítica formal (es decir, la clasificación de unidades escriturísticas según su género literario), este pasaje ha sido considerado casi como el ejemplo clásico del apotegma biográfico: breve unidad, consistente en un dicho de Jesús, enmarcado por una narración corta ². El dicho de Jesús, conforme a este análisis, sería el v. 35, mientras que los v. 31-34 formarían el contexto narrativo inmediato. (Este contexto, para algunos estudiosos, se habría inventado y sería ficticio; para otros, habría sido tomado de la tradición y adaptado como marco; tiene en todo caso, con respecto al dicho, importancia secundaria). Que el tal v. 35 circuló originariamente aparte del actual contexto, puede probarse con varios argumentos. Primero, Lucas tiene un dicho algo semejante en un contexto bastante diverso (11, 28): “Dichosos [*makarioi*] más bien los que oyen la palabra de Dios y la guardan”, bendición con la que responde Jesús a una mujer que ha bendecido a su madre (11, 27). Segundo, falta consecuencia entre los v. 32 y 35 en cuanto al orden, número y carácter de los miembros de la familia.

Considerado en sí mismo, el v. 35 nos dice quiénes forman la familia de Jesús —familia que, a falta de otra palabra mejor, llamaremos “escatológica”—, es decir, la que existe merced a que Jesús proclama el reino. Forman esa familia escatológica (hermano, hermana, madre) ³ cuantos

2. Es la terminología que Bultmann prefiere, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, Göttingen 1980, 8, 26. Otros emplean el término “paradigma”, así M. Dibelius, *Die Formgeschichte des Evangeliums*, 1971; o bien *pronouncement story*, así V. Taylor, *The formation of the gospel tradition*, London 1936, 71-72.

3. Se observará que Jesús no menciona al padre. Parece implicarse que, en la familia escatológica, ningún ser humano es padre de Jesús, pues Dios es su padre (Mc 14, 36; cf. Mt 23, 9). Hay quienes verían asimismo implicada a la familia física de Jesús, esto es, el que no tuviera padre humano; pero esto se tratará infra.

hacen la voluntad de Dios. Cuál sea el requisito para pertenecer a la familia escatológica, lo destaca el contexto en los vv. 31-34: en cuanto constituida por el cumplimiento de la voluntad de Dios, la familia escatológica no coincide con la biológica, física o natural (madre, hermano), que constituye el parentesco humano. ¿Es muy vivo el contraste? ¿Qué nos dice 3, 31-35 por sí mismo sobre la actitud de Jesús hacia su familia física? Esa familia física está fuera y pregunta por él; la familia escatológica está dentro y se sienta en derredor suyo. ¿Significa esto que Jesús ha rechazado a su familia física, o la ha cambiado por la familia escatológica? Lo menos que parece significar es que la familia física carece de verdadera importancia en la nueva escala de valores que establece la proclamación del reino; la familia que verdaderamente importa a Jesús es la escatológica. Aunque la contraposición de “dentro” y “fuera” indica que los miembros de la familia física no están entre aquellos a los que Jesús considera por ahora miembros de su familia escatológica, en sí el pasaje no excluye a los miembros de la familia física de una *eventual* participación en la familia escatológica⁴. Aun así, pueden participar sólo si hacen la voluntad de Dios. La intención del pasaje es definir la familia escatológica, no excluir a la familia física. El pasaje está, pues, en armonía con las miras que manifiesta Mc 10, 29-30: “En verdad os digo, nadie hay que haya dejado hermanos, hermanas, padre, madre, hijos o tierras, que no reciba ya ahora el céntuplo: casas, hermanos, hermanas, madres, hijos y tierras, con persecuciones; y que no reciba en la edad venidera vida eterna”.

2. El pasaje en el contexto marcano de 3, 20-35

Marcos ha encuadrado el pasaje en una sucesión de acontecimientos, y ello puede servirnos para determinar cómo interpreta él la actitud de Jesús para con su familia

4. No hay prueba histórica de que los parientes más cercanos de Jesús fuesen discípulos activos suyos durante el ministerio, se adhiriesen a él y le siguiesen. En Jn 2, 12 se hace distinción entre “su madre y sus hermanos” y “sus discípulos”; cf. también la distinción entre los hermanos de Jesús y sus discípulos en Jn 7, 3. 1 Cor 15, 7 menciona una aparición postresurreccional de Jesús a su hermano Santiago.

(es decir, nos ayudará a captar la teología redaccional de Marcos). Hay indicios de que para Marcos, los sucesos de 3, 20-35 integran una unidad, cuyo esquema podría ser el siguiente⁵:

Introducción (20)

(A) Los “de” Jesús salen con objeto de detenerle (21)

21a: “Los suyos” tienen noticia de sus actos y salen para detenerle

21b: Su cargo: “está fuera de sí”.

(B) Diálogo entre Jesús y los escribas jerosolimitanos (22-30)

22a: Primer cargo de los escribas: “Está poseído por Belcebú”.

22b: Segundo cargo de los escribas: “Por el príncipe de los demonios expulsa él demonios”.

23-27: Jesús replica al segundo cargo de los escribas

28-30: Jesús replica al primer cargo de los escribas

(A') La madre y los hermanos de Jesús van en busca de él, quien concluye por declarar quiénes forman su familia (31-35).

El examen de este esquema suscita una doble cuestión en cuanto a la relación entre A y A'. ¿Quiere Marcos identificar a los de Jesús con la madre y hermanos de éste; quiere que Jesús replique a los “suyos”, quienes le acusan de estar fuera de sí, con la definición de su familia escatológica? Una cuestión ulterior concierne a la relación entre A y B: ¿Se equiparan los “suyos” a los escribas en la hostilidad para con Jesús?

Teniendo en cuenta esas cuestiones, comenzaremos por el significado de “los suyos” (*hoi par' autou*) en el v. 21. Hay diversas traducciones, y merece atención el que la RSV haya variado de la primera edición —“sus amigos”—

5. Cf. E. Schweizer, *Mark*, 82-84. Al considerar el v. 20 como introducción, rechazamos la tesis de que el referido versículo pertenece a la perícopa precedente, cual la sostiene Crossan, *Mark*. Lambrecht, *Relatives*, responde a Crossan en detalle.

a la segunda (1973) —“su familia”—. En sí, la expresión *hoi par' autou* es ambigua, y simplemente podría significar los que habitualmente le rodeaban⁶. Y si la unidad de este pasaje es hechura de Marcos, estaríamos en grave aprieto cuando tuviéramos que determinar quiénes eran “los suyos”, antes que el actual v. 21 ocupara el lugar presente, mientras formaba un fragmento aislado en la tradición⁷. Empero, el contexto marcano nos induce con fuerza a concluir que Marcos entendió se hacía referencia a los parientes de Jesús (y convenimos así con la más reciente traducción de la RSV).

Si prestamos atención a ese contexto, veremos que Jesús ha iniciado el ministerio junto al mar de Galilea (3, 7), por lo que Marcos puede ya hablar de Jesús como de quien tiene su hogar en ese ámbito (3, 19b. 20a). Atraída por Jesús, la multitud se agolpa en su casa, “de suerte que ni comer podían” (3, 20b); no se dice quiénes. Somos entonces informados de que “los suyos” oyeron esto y salieron. ¿Salieron de dónde? Quienes entienden “los suyos” como aquellos que rodeaban a Jesús, entienden que Marcos quiere decir: salieron de casa en dirección a la multitud. Pero eso no es verosímil, pues nada sigue a la afirmación marcana: “los suyos” nunca se acercaron a la multitud. Además, en 3, 31-35 los discípulos de Jesús están aún con él dentro de casa. Una interpretación más probable es que “los suyos” se refiera a los parientes de Jesús en Nazaret, quienes han oído lo que está ocurriendo en Cafarnaum, y salen para detenerle. Sugiere que Marcos se represente a “los suyos” como distantes, el que, con el diálogo entre Jesús y los escribas (3, 22-30), se salve el trecho que media, hasta que llegan la madre y los hermanos (3, 31). Es un ejemplo de la *Schachteltechnik* (técnica del encajonamiento o emparedado) marcana, similar al de la sucesión 5, 21-24. 25-34. 35-43. Jesús sale allí en dirección a la casa de Jairo; la escena de la hemorroísa ocupa la duración del camino; Jesús se acerca después a la casa de Jairo (5, 35). La comparación de un pasaje con el otro permite ver

6. Cf. BAG, 614-615. Es principalmente en el griego de la *koiné* donde se encuentran los significados de “familia, parientes”.

7. Si, aun como tradición aislada, el v. 20 hiciese únicamente referencia a los parientes de Jesús, puede haberse referido sólo a sus “hermanos”. En Jn 7, 4 se dice de los hermanos de Jesús que no creían en él, mas no hay versículo en el NT que diga lo propio de la madre de Jesús.

cómo, para Marcos, “la madre y los hermanos” de 3, 31, que llegan (a la casa de Cafarnaum) preguntando por Jesús, son idénticos a “los suyos” de 3, 21, que se ponen en camino (de Nazaret) para detenerle.⁸

Pero aun siendo probable que Mc entienda “los suyos” como la familia de Jesús, las reacciones de éstos, como las describe el v. 21, no están exentas de dificultad. A juicio nuestro, el significado del versículo es: “Y al oírlo sus parientes, salieron para detenerle; pues decían: «está fuera de sí»”. Hay sin embargo tres puntos en los que el griego de Marcos permite otras traducciones, explotadas por cuantos desean se guarde mejor impresión de los parientes de Jesús. El primero es *auton*, objeto del verbo “detener”; ese *auton* pudiera ser la multitud; y entonces querría indicarse que los parientes de Jesús salieron, para impedir que la multitud le infiriese daño alguno. El segundo atañe al sujeto del verbo “decían”; traducir: “pues los circunstantes decían” (RSV 1973), supone que “ellos” —quienes así hablaban— no eran los parientes de Jesús, sino otros distintos. El tercero concierne al verbo *existemi*, “estar fuera de sí”. Hay quienes proponen un sujeto diverso de Jesús (“la multitud está fuera de sí [de entusiasmo]”); otros conceden que Jesús sea el sujeto, pero suavizan el impacto del verbo hasta que significa poco más que “extenuado”⁹. En abstracto tales traducciones no son imposibles¹⁰, pero el texto de Marcos es contrario a ellas.

8. Tanto Mt como Lc omiten Mc 3, 20-21, razón adicional que se brinda a esta interpretación de Mc. Un motivo plausible de esta omisión es el haber leído los referidos versículos como alusivos a la madre y hermanos de Jesús, lo que se estimó penoso; ello reflejaría una incipiente preocupación mariológica, o bien respeto por Santiago, que había sido cabeza de la iglesia jerosolimitana y sufrió el martirio.

9. Entre los intentos más recientes por suavizar el carácter en apariencia hiriente de Mc 3, 21, pueden citarse los estudios y la bibliografía para este capítulo de Hartmann, Schroeder, Wansbrough. En particular Wansbrough traduce 3, 21 así: “Cuando la (multitud) oyeron, sus seguidores salieron para aplacarla, pues decían que el entusiasmo hacía que se desmandara”. Wenham, *Meaning*, refuta eficazmente esta traducción; admite aun así que Wansbrough puede tener razón cuando sostiene estar la multitud, y no Jesús, “fuera de sí”. Esto depende en parte de la difícilísima relación entre Mc y Q por lo que hace a esta perícopa. Mas nos inclinariamos a admitir que, a nivel premarcano, pudo la multitud haber sido objeto de tal acusación (nótese el énfasis de Q sobre el “asombro de la muchedumbre”, según atestiguan Mt 12, 23 y Lc 11, 14c). Pero el paralelismo establecido por Mc entre 21 y 22 significa que, según él, Jesús es el blanco de la acusación.

10. Pero hay dificultades, como señala Best, *Mark III*. Mc usa por lo general el plural del pronombre cuando hace referencia a una multitud; apenas diría, pues, “hacerse con ella” en el sentido de detener a la muchedumbre. No se ve fácilmente que el verbo *existemi* signifique “rebosar de entusiasmo”. Es torpe la propuesta de dos sujetos distintos para “salieron” y “decían”.

Lo veremos en cuanto hagamos un cotejo de A con B en nuestro esquema. Es probable que Marcos se proponga trazar un paralelo entre 21 y 22. El versículo 22 dice: "Y los escribas que habían bajado de Jerusalén decían, «Está poseído de Belcebú. Y es por el príncipe de los demonios como expulsa él demonios»". En ambos versículos, 21 y 22, actúa un grupo ("los suyos" y los escribas); en ambos hay un giro participial que fija la escena ("al oírlo" y "que habían bajado de Jerusalén"); y en ambos figura el imperfecto *elegon*, "decían". Si en el v. 22 "decían" tiene por sujeto a los escribas, el paralelismo sugiere que "decían" tenga por sujeto a "los suyos" en el v. 21. Y si el juicio de los escribas en el 22 claramente concierne a Jesús, a él concierne también por paralelismo el juicio de los suyos en el 21. El juicio de 22 es un áspero cargo doble contra Jesús, y no permite que 21 se reduzca a una ligera preocupación por su fatiga. Afloramos, pues, con la correspondencia:

Los suyos decían: "Está fuera de sí".

Los escribas decían: "Está poseído de Belcebú. Es por Belcebú, príncipe de los demonios, como expulsa él demonios".

Ambos grupos miran adversamente a Jesús. Marcos —he sugerido— halló tan asombroso el concepto que los propios parientes se habían formado de Jesús, que lo yuxtapuso al de los escribas, más áspero aún, para que, en comparación con éste, aquél no sonase tan mal¹¹. Semejante razonamiento parecerá arbitrario, pero sugiere posibles grados en la intensidad que Marcos atribuye, primero a un grupo y luego al otro, según el motivo por el que "los suyos" quieren detener a Jesús —¿es en bien de Jesús mismo?¹²

11. E. Haenchen, *Weg*, 139s.

12. Escasamente atribuye Mc a la familia de Jesús la hostilidad atribuida a los fariseos (y puede presumirse que también a los escribas) en 3, 6, pues los segundos quieren destruirle. Hay, sin embargo, quienes equipararían la actitud de Mc para con la familia de Jesús a su actitud para con los Doce; pero, en sentir de algunos estudiosos, los Doce adoptan una posición teológica a la que Mc se opone; cf. T. J. Weeden, *Mark - Traditions in conflict*, Philadelphia 1971, 23-51; W. Kelber, *The Kingdom in Mark*, Philadelphia 1974, 25-27; E. Trocmé, *Jesús de Nazaret visto por los testigos de su vida*, Barcelona 1974. Pero la actitud marcana hacia los Doce admite otra interpretación menos pesimista, cf. *Pedro en el nuevo testamento*, 59s; P. J. Achtemeier, *Mark*, 92-100; E. Best, *The role of the disciples in Mark*: NTS 23 (1976-1977) 377-401.

Esto nos lleva a un punto final: la reacción de la familia natural en A (según el esquema), en cuanto contrasta con la de los discípulos de Jesús en A'; y aun es posible que, así como Jesús responde sistemáticamente a los cargos de los escribas en B, del mismo modo sus palabras en A' sean una respuesta implícita al cargo de su familia en A. Lo menos que cabe concluir de la discusión que precede es: Jesús es objeto de incompreensión para su familia, que le juzga fuera de sí. Con mayor aspereza aún reaccionan ante Jesús los escribas, quienes le achacan estar poseído del demonio. Pero con la abierta hostilidad de los escribas y con la repulsa de los parientes contrasta la reacción de los escogidos por Jesús para que estén con él (3, 14). Estos forman una multitud sentada en derredor suyo (3, 32), que claramente no le cree fuera de sí ni poseído del demonio. Ya con estar presente demuestra apertura a la voluntad de Dios, por lo que Jesús la declara verdadera familia suya escatológica, hermano, hermana y madre. Así pues, el contexto marcano perfila considerablemente el significado de 3, 31-35; es como si, para Marcos, la familia escatológica sustituyese a la familia natural. Y esa familia escatológica está con Jesús dentro de "la casa" —posible alusión a la iglesia.¹³

II. REPULSA DE JESÚS EN LA PROPIA TIERRA (6, 1-6a)

Esta escena, que se supone tiene lugar en Nazaret, nos es referida del modo siguiente¹⁴:

(1) Marchó de allí y fue a su tierra, y le siguieron sus discípulos. (2) Y el sábado comenzó a enseñar en la sinagoga; y al oírle la multitud, se asombraba y decía: "¿Dónde ha ad-

13. No podemos decir, aun así, que Mc pretenda impedir permanentemente a la familia natural el seguimiento de Jesús. Podemos asumir que los parientes pudieran hacerse discípulos por la misma vía que otros.

14. Una mayoría abrumadora de testimonios textuales griegos, y su adopción por las mejores traducciones recientes que se conocen, sustentan la lección: "el carpintero, el hijo de María", en 6, 3. Sin embargo, P⁴⁵ (el manuscrito marcano de mayor antigüedad) y el códice minúsculo 656, así como algunas ramas de la *Vetus Latina* (Italia) y de la *Vulgata*, leen "el hijo del carpintero y de María", que Taylor prefiere, *Evangelio según san Marcos*, Madrid 1979, 347-348. Para un examen detallado, cf. H. K. McArthur, *Son*, 47-52. Según advertiremos en el texto, los restantes tres evangelios hablan de Jesús en circunstancias similares como del "hijo del carpintero" o "del hijo de José", de suerte que la variante puede representar el intento de un copista por armonizar a Mc con los demás evangelios.

quirido este hombre todo eso? ¿Qué sabiduría se le ha dado? ¿Qué prodigios se obran por sus manos? ⁽³⁾ ¿No es éste el carpintero, el hijo de María, y hermano de Santiago, José, Judas y Simón? ¿Y no están sus hermanas aquí entre nosotros?". Y se escandalizaban a causa de él. ⁽⁴⁾ Y Jesús les decía: "Un profeta no está sin honor más que en la propia tierra, entre los propios parientes y en la propia casa". ⁽⁵⁾ Y no podía hacer allí ningún prodigio, sino que sólo impuso las manos a algunos enfermos y los curó. ⁽⁶⁾ Y se maravillaba a causa de su incredulidad.

Examinemos primero lo que Marcos dice sobre María en este pasaje, y atenderemos luego, en forma de corolario, a la cuestión planteada por los hermanos de Jesús.

1. *El carpintero, el hijo de María*

También en la terminología de la crítica formal, este pasaje se ha clasificado como apotegma o paradigma¹⁵, dicho de Jesús o a él concerniente, asentado en un breve contexto narrativo. Ese dicho es aquí el proverbio del v. 4 (o más bien de su primera parte), que se asociaba tradicionalmente con Jesús: "Un profeta no está sin honor más que en su propia tierra"¹⁶ —la referencia a parientes y casa en la segunda parte del versículo puede ser una extensión marcana que sirviera de nexos con 3, 20-35. En cualquier caso, la forma actual del v. 4 refuerza la interpretación de la sección precedente, esto es, que Marcos creía a Jesús incomprendido por su familia.¹⁷

De nuevo, los estudiosos discreparán en cuanto a si el marco que proveen 1-3 y 5-6 es pura creación, o más bien proviene de la tradición y ha sido adaptado; aun así, la mayoría convendrá en que es transmitido por el evangelista con vistas al proverbio. En realidad se deja sentir

15. Cf. *supra*, nota 2.

16. En el papiro 1 de Oxirrincos, líneas 31-36, leemos: "Jesús dice, 'un profeta no es aceptado en la propia tierra; ni un médico efectúa curaciones entre quienes le conocen'". En el *Evangelio de Tomás*, logion 31, se concibe de esta forma: "Ningún profeta es acepto en su aldea natal; ningún médico cura a quienes le conocen".

17. Y una vez más (cf. *supra*, cap. 3, nota 35) ninguno de los evangelistas que tienen noticia de la concepción virginal deja sin modificar el pasaje marciano: en Mt 13, 35 no hay referencia a una falta de honor "entre los propios parientes"; y en Lc 4, 23 se omite tanto "entre los propios parientes" como "en la propia casa".

cierta tensión entre el contexto narrativo y el v. 4, lo cual sugiere la aglutinación de diversos elementos. El contexto atañe a los aldeanos, a los que extraña el hiato que separa las enseñanzas de Jesús de sus humildes orígenes, y terminan por no creer en él. El dicho del v. 4 no se contenta con señalar que un profeta carece de honor en la propia tierra (como cuadraría al contexto); señala además la falta de honor entre los propios parientes y en la propia casa. En 4 es consciente Jesús de que un profeta no recibe honor en su patria; se maravilla aun así en 6 de la incredulidad que su patria le opone. El final del v. 2 presume al parecer que Jesús ha hecho grandes prodigios a la vista de la gente; pero en el v. 5 que no pudo hacer allí prodigio alguno.

Concedamos la verosimilitud de que la escena esté construida, ¿qué nos dice sobre María? La clave es esa expresión empleada por los aldeanos para describir a Jesús tal como ellos le han conocido: “¿No es éste el carpintero, el hijo de María?”. Expresión que podemos comparar a pasajes paralelos en los demás evangelios¹⁸:

Mt 13, 55: “¿No es éste el hijo del carpintero? ¿No se llama su madre María?”

Lc 4, 22: “¿No es éste el hijo de José?”

Jn 6, 42: “¿No es éste Jesús, el hijo de José? ¿No conocemos a su padre y a su madre?”

Dos puntos son dignos de notar: primero, sólo la versión marcana llama a Jesús carpintero; segundo, la mención del padre de Jesús sólo en la versión marcana falta. En cuanto al primer punto, tiene importancia menor para nuestros intereses. Quienquiera fuese el carpintero —Jesús, su padre o ambos—, la cuestión es destacar los humildes orígenes de Jesús, en cuanto contrastan con su actual reputación de maestro y taumaturgo.

18. Las escenas de Mt 13, 53-58 y Lc 4, 16-30 son claramente paralelas a Mc 6, 1-6, aunque no es necesario que Lc la extraiga de Mc en una escena nazaretana que él prolonga mucho más. Jn 6, 42 tiene un encuadre diferente (la queja de los judíos a la orilla del lago de Galilea), mas ese versículo aparece como el equivalente joánico de Mc 6, 3.

El segundo punto interesa mucho más a nuestro asunto. ¿Por qué no menciona Marcos a José, o al padre de Jesús, como los demás evangelistas? (Notemos que José tampoco aparece en 3, 31, donde Marcos habla de la “madre y hermanos” de Jesús, pero está ahí de acuerdo con Mateo y Lucas). ¿Y por qué emplea Marcos la expresión “hijo de María”, único caso en todo el NT? Discutamos cuatro explicaciones diferentes que se han dado¹⁹:

(a) Marcos quería acentuar los rasgos humanos de Jesús, y refutar de este modo las exageradas pretensiones sobrenaturales de la comunidad marcana —Jesús es humano, ejerció el oficio de carpintero y nació de una mujer. “Hijo de María”, por consiguiente, significa aquí poco más que en Pablo “nacido de mujer” (Gál 4, 4 —cf. *supra*, cap. 3). Gustan de esta explicación algunos intérpretes de Marcos, cuyo evangelio no cesaría, según ellos, de recalcar que Jesús es más el Crucificado que el sobrenatural taumaturgo²⁰. Aparte lo discutible de enjuiciar así el propósito marcano, hay que preguntar si la escena, cual la presenta Marcos, pretende polemizar contra Jesús como taumaturgo. Son además tachados de incrédulos los personajes que reprochan a Jesús el ser carpintero e hijo de María, de suerte que el lector escasamente convendrá con ellos en el concepto que se forman de Jesús, ni se avendrá tampoco a que es deseo de Marcos inculcar ese concepto.

(b) Marcos aludiría a la concepción virginal de Jesús²¹. Como Marcos no menciona la concepción virginal, esta interpretación es sugerida sólo por las noticias de Mateo y

19. Se ha sugerido que “hijo de María” no sea más que una designación vulgar del vecindario, como si hoy día dijéramos: “ah sí, el chico de María, la que vive calle abajo”. Cf. H. K. McArthur, *Son*, 57. Lo que aun así no explica el que Mc jamás mencione al padre de Jesús en las escenas del ministerio. Y puede preguntarse a qué ese coloquialismo en un pasaje tan dramático.

20. Semejante aproximación a 6, 1-6a halla apoyo en G. W. Lathrop, *Who*, 35. Comparándolos con 15, 27-39b, intenta él demostrar que 6, 1-6a se relaciona íntimamente con la *theologia crucis* de Mc:

6, 1-2a	15, 22-27:	encuadre.
6, 2b-3a	15, 29-32:	actitud de los adversarios.
6, 3c-5a	15, 33-39a:	incapacidad de Jesús, que interrumpe una de sus frases.

6, 5b 15, 39b: irrupción de la revelación en esa incapacidad.

21. Por ejemplo, Miguens, *Virgin birth*, 6-27, quien arguye, contra Brown, *Virginal conception*, 57-59, y Fitzmyer, *Virginal conception*, 556-558, a favor de la noticia marcana de la concepción virginal. Es tesis general de Miguens que los autores neotestamentarios en su mayoría, y no sólo Mt y Lc, conocieron la concepción virginal (incluimos Pablo y Juan).

Lucas —una dificultad metodológica. Para obviar esa dificultad, se aduce la forma en que los aldeanos preguntan, la cual ostentaría una aproximación mayor a la fórmula original premarcana. Marcos (con independencia de Mateo y Lucas) ²² habría alterado la fórmula original, “el hijo del carpintero y de María”, convirtiéndola en “el carpintero, el hijo de María”, con objeto de no dar a Jesús un padre humano. Esta explicación tropieza con graves objeciones. Primero, los evangelistas que hablan de la concepción virginal (Mateo y Lucas) no tuvieron inconveniente en designar a Jesús como “el hijo del carpintero” y “el hijo de José”; de ahí que arguyan con rara lógica quienes suponen al evangelista que no habla de la concepción virginal alterando la frase para dar idea de aquélla. Segundo, en 6, 3 tal referencia implícita a la concepción virginal estaría en boca de los aldeanos. Habría que explicar cómo tuvieron noticia de ella, o por qué Marcos quiere transmitir semejante noción cristiana por boca de los que Jesús considera incrédulos. Tercero, si Marcos tenía noticia de la concepción virginal, ¿por qué presenta a la familia de Jesús (madre incluida) segura de que Jesús está fuera de sí? (3, 21); ¿y por qué hace a Jesús manifestar indirectamente que no es aceptado por los propios parientes? En María, una actitud tan negativa para con Jesús no parece conciliarse con la conciencia de ser aquél un hijo milagroso, concebido sin padre humano. Al menos los dos evangelistas conscientes de la concepción virginal no vieron que tal actitud se conciliase con la tradición, pues ambos omitieron el pasaje marcano acabado de citar. Así pues, hay poco que recomiende esta interpretación de Marcos.

(c) Los aldeanos intentan poner una mancha en Jesús: es carpintero, un común artesano; y es el hijo de María,

22. Se ha invocado otra teoría que presume en Mc conocimiento de Mt y Lc, para fundamentar la conciencia marcana de la concepción virginal. Aduciamos en el cap. 2, n. 7, la solución de Griesbach al problema sinóptico, que no aceptábamos. Según W. R. Farmer, *The synoptic problem: a critical analysis*, New York 1964, 232, si Mc conociese Mt, podría haber puesto “el carpintero” por “el hijo del carpintero”, pues sabría que “los relatos del nacimiento virginal eran conocidos y entendidos en forma tal, que excluían toda noción de un padre humano de Jesús”. Mas si se desea argüir a base de la hipótesis de Griesbach y sentar la doctrina marcana de “una doctrina en estado de desarrollo relativa al nacimiento jesuánico de una virgen”, ¿cómo explicar entonces el que Mc añada a Mt y a Lc pasajes bastante adversos a María, tales por ejemplo 3, 21 (en cuanto introductorio de 3, 31-35) y las cláusulas finales de 6, 4 (“y entre los propios parientes, y en la propia casa”)? Cf. *infra*, cap. 5. Aquí, como en otras partes, la hipótesis de Griesbach parece suscitar más problemas de los que resuelve.

así designado porque existen dudas sobre el padre. En otros términos, Jesús es implícitamente tachado de ilegítimo. Hay algunas pruebas de que la sola filiación materna de un hombre es señal de ilegitimidad²³; en la Biblia, sin embargo, no se atestigua tal uso²⁴. Ciertamente, podrían citarse otros pasajes que refrendarían la acusación de ilegitimidad²⁵; pero la alusión marcana sería muy sutil, y apenas inteligible para un público gentil al que, en otros casos, Marcos debe explicar las costumbres judías más elementales (7, 3). Además, de entender Marcos así la expresión "hijo de María", ¿por qué menciona luego a hermanos y hermanas? ¿Eran también ellos considerados ilegítimos?

(d) El padre de Jesús ha muerto, por eso no se hace mención de él. Es la explicación más simple y satisfactoria de la ausencia de José, tanto en 3, 31-35 como en 6, 1-6. Los aldeanos señalan a los parientes de Jesús que viven en Nazaret y a todas luces delatan lo ordinario de su origen. No señalan a José, porque no está entre ellos, y llaman a Jesús "hijo de María", porque ésta se halla presente. Aprobando esta teoría no argüimos que se designe normalmente a los hijos de viuda por la filiación materna²⁶. Tampoco sostenemos que "hijo de María" fuese la designación ordinaria de Jesús; habitualmente se le conocía por "el hijo de José". El empleo anómalo de la filiación proviene aquí del contexto en que la parentela de Jesús es señalada por los aldeanos. (Un contexto similar hace comprensible el empleo de Lucas en 7, 12, donde se identifica al muerto como "único hijo de su madre, la cual era viuda"). No advertimos, pues, significación mariana profunda en el hecho de ser llamado Jesús "hijo de María".

23. Cf. E. Stauffer, *Jeschu*, quien brinda numerosos argumentos favorables a esta posición. Arguye, en particular, que "Jesús, hijo de María" sería, en un contexto samaritano y mandeo, designación con mal sentido. En su libro *Jerusalem und Rom*, Bern 1957, 118, Stauffer señala un principio legal judío: Cuando recibe el nombre de su madre, un hombre es ilegítimo, porque el bastardo no tiene padre.

24. McArthur, *Son*, tiene un poderoso argumento contra la interpretación ilegitimista.

25. En Mt 1, 18-19 la sospecha es relativamente clara; en Jn 8, 41 está a lo sumo implícita en la respuesta que los judíos dan a Jesús: "Nosotros no nacimos de fornicación", si el énfasis sobre "nosotros" significa "no nosotros, sino tú". Cf. *infra*, cap. 7.

26. En 1 Re 17, 17 se llama "el hijo de la mujer" al hijo de la viuda de Sarepta, mas eso escasamente prueba nada, como señala McArthur, *Son*, 44-45, 52.

2. Los hermanos y las hermanas de Jesús

Mc 6, 3 nombra a cuatro hermanos de Jesús y hace mención de sus hermanas. Esta referencia a la parentela de Jesús adquirió significación mariana sólo en siglos posteriores, al debatirse entre los cristianos si María había permanecido virgen después que naciera Jesús²⁷. Si los hermanos nombrados en Mc 3, 31 y 6, 3, y las hermanas de que hace mención 6, 3 son todos ellos hijos de María, obviamente no permaneció virgen; si no lo son, puede sostenerse su virginidad perpetua²⁸. Objeto de la discusión será, primero, el significado de *adelphos*, "hermano"²⁹, y después qué conclusión se deja extraer de los nombres de los hermanos.

El vocablo *adelphos*, empleado por Marcos en 6, 3, denotaría normalmente hermano consanguíneo, "hijo de una misma madre"³⁰, *frater germanus*. Bien sabido es que el NT emplea a veces *adelphos* para designar otras relaciones³¹, por ejemplo, "correligionario" (Rom 9, 3, donde aparece en plural, y es ulteriormente especificado, de suerte que signifique parientes *syngeneis* según la carne); "vecino" (Mt 5, 22-24) —pero son casos que no sirven al asunto que tratamos, pues en éste entran también la madre y las hermanas de Jesús. Haría más al caso el empleo de *adelphos* con sentido de hermanastro en Mc 6, 17-18³². En el AT griego, *adelphos* se emplea a veces con el sentido de "pariente, deudo", por ejemplo, Gén (LXX) 29, 12, donde Jacob se declara "*adelphos* (pariente)" del "padre de" Rebeca; lo mismo acontece en Gén 24, 48. El griego refleja aquí a ojos vistas la acepción subyacente del hebreo 'ah,

27. El título "Siempre virgen" (*aeiparthenos, semper virgo*) surgió pronto en el cristianismo; el primer caso es un pasaje dudoso en Pedro de Alejandría (m. 311 - cf. PG 18. 517b). Fue una frase estereotipada durante la edad media y continuó usándose en los escritos confesionales protestantes (Lutero, Calvino, Zuinglio, Andrews; *Libro de Concordia*, Artículos de Esmalcalda). En cuanto a la visión opuesta de Tertuliano y Helvidio, cf. *infra*, cap. 9.

28. La discusión sobre este punto olvida en parte que, para establecer la perpetua virginidad de María, no basta con la carencia de más hijos.

29. Nos concentraremos sobre *adelphos*, entendiendo que otro tanto se aplica a *adelphē*, "hermana". Sólo Mc 6, 3 y Mt 13, 56 mencionan a las "hermanas" de Jesús.

30. Liddell-Scott-Jones, *A Greek English Lexicon*, Oxford, 1940, 1. 120.

31. Cf. BAG, 15-16; asimismo J. J. Collins, TS 5 (1944) 484-494. Según vimos en Mc 3, 34-35, "hermano(s)" se aplica a los discípulos en cuanto miembros de la familia escatológica.

32. Felipe, a quien Mc llama el *adelphos* de Herodes, era hermano de éste, aunque podría argüirse (no sin riesgo) que Mc lo consideraba hermano consanguíneo.

que significa tanto “hermano (consanguíneo)” como “pariente”. Idéntica extensión semántica se comprueba al parecer para el arameo ‘aha’.³³

Admitido el sentido lato en el uso griego de *adelphos*, se preguntará si Mc 6, 3 puede emplear *adelphos* (y su femenino *adelphē*) en ese lato sentido de “pariente” o “deudo”, de modo que los hombres y mujeres mencionados no tuviesen lazos de hermandad consanguínea con Jesús.³⁴ El griego reflejaría entonces la idea del hebreo y arameo que a él subyace; tal explicación, empero, tendría validez metodológica sólo si hubiera razones para sospechar un fondo semítico. Pues bien, no falta plausibilidad a la suposición de que se recordase a los parientes de Jesús por su designación aramea o hebrea. Se sitúa además esta escena en Nazaret, y los aldeanos que interrogan sobre la parentela de Jesús, es de presumir hablasen arameo. Mas, como ya se dijo, no hay acuerdo entre los estudiosos en cuanto a si el contexto se ha creado o deriva más bien de la tradición. (Si se da una tradición en el contexto, aún sería preciso distinguir entre el sentido que pudo tener la expresión premarcana [tal vez “parientes, deudos”] y el modo de entenderla Marcos [“hermanos”]). Más aún, puesto que se menciona dos veces a los hermanos juntamente con María³⁵, y siendo el significado normal de *adelphos* “hermano consanguíneo”, sospechar un fondo semítico no basta ello solo a garantizar una más amplia traducción. Claramente es la tradición eclesiástica posterior quien condujo a que muchos propugnaran esa traducción amplia, pues ya mediado el siglo II, el *Protoevangelio de Santiago* 9, 2 explicaba a los cristianos que aquellos “hermanos” eran hijos habidos por José de un matrimonio previo.³⁶

33. Cf. J. A. Fitzmyer, JNES 21 (1962) 16-17, donde un padre escribe a su hijo: “A mi hijo de tu hermano”. Pero ese giro aramaico plantea un problema: puede que sea un modo estilizado de dirigirse uno a otro de “igual rango social”. Cf. asimismo el *Apócrifo del Génesis*, de la Cueva 1 de Qumrán (2, 9), donde una mujer llama “hermano” a su marido, y un ejemplo de eso mismo en papiros griegos, en U. Wilckens, *Urkunden der Ptolemäerzeit*, Berlin 1927, I, 300, nota 59.

34. Se hallará la defensa más completa de esto en J. Blinzler, *Die Brüder*.

35. Los *adelphoi* se asocian a menudo con María. Quienes niegan que son hijos suyos deben buscar una explicación al hecho de que se los presente varias veces en compañía de ella. De ser primos de Jesús, ¿serán sobrinos de María, que cuidan de su tía viuda? De ser hermanastros de Jesús, ahora que José ha muerto, ¿está María al cuidado de esos hijos de él, habidos en anterior matrimonio?

36. El *Protoevangelio* se ostenta ajeno a la historia en casi todos los demás puntos concernientes a la juventud de María, por ejemplo, el que se

En cuanto a si María tuvo o no otros hijos, no son las referencias que a *adelphoi* y *adelphai* hace Marcos los únicos hechos. Hay textos en los relatos de la infancia mateano y lucano que, en sentir de algunos, indican tuvo más hijos después de nacido Jesús (Mt 1, 25; Lc 2, 7); mas dejemos el examen de ellos para los capítulos 5 y 6. Aquí debemos discutir todavía otros datos que brinda el catálogo nominal de los hermanos de Jesús en Mc 6, 3, “Santiago y José, Judas y Simón”. Y aún debe preceder al estudio de esos nombres la consideración de María, madre de Santiago y José, a quien nombra Marcos, cuando refiere la muerte y sepultura de Jesús.

III. MARÍA, SANTIAGO Y JOSÉ (15, 40. 47; 16, 1)

Según Mc 6, 3, Jesús es “el hijo de María y hermano de Santiago, José, Judas y Simón”³⁷; según Mt 13, 55, su madre se llama María, y sus hermanos son “José, Simón y Judas”. En consecuencia, los dos primeros hermanos son Santiago y José. En la lista marcana de las mujeres que miran hacia la cruz de lejos (15, 40), además de María y Salomé, hay cierta “María, madre de Santiago el Menor *tou mikrou* y de José”; si esa María no es otra que la madre de Jesús, tendríamos pruebas concluyentes de que también los hermanos de Jesús (en concreto Santiago y

criase en el templo. De ahí que su testimonio sobre hijos anteriores de José (hermanastros de Jesús) no inspire mucha confianza, aunque se aceptase todavía en el siglo IV, época de Epifanio de Salamina. Otra tesis, que proviene de Jerónimo, en el siglo IV, sostiene que los *adelphoi* fuesen primos de Jesús, bien por la hermana de María, bien por una hermana o un hermano de José. Jn 19, 25 menciona a una hermana de María; y más adelante examinaremos el problema que suscita María de Cleofás, a quien Jerónimo considera hija de Cleofás y hermana de la Virgen —pensaba él fuese la mujer de Alfeo (cf. Santiago, hijo de Alfeo, en la lista de los apóstoles; *infra*, nota 46)—. Importa nos percatemos de que, mientras Epifanio y Jerónimo arguyen tratarse de hermanastros o primos, Helvidio y otros los estiman hermanos consanguíneos. McHugh, *Mother*, 200-254, lo examina todo prolijamente, y opta por la tesis de que fuesen hijos de un cuñado de José, a los que éste había criado, muerto el padre. Casi nadie, entre los que hoy niegan la consanguinidad, hace esfuerzo alguno por determinar el parentesco, en la sospecha de que la antigüedad no recordaba sino que eran parientes. Si se hubiese recordado un parentesco específico, por ejemplo el de primos, algún grecoparlante hubiese comenzado a usar el vocablo apropiado, por ejemplo *aneptsios*, usado por el NT en Col 4, 10.

37. Variantes menores en algunos manuscritos afectan al nombre de José, por ejemplo Yoses, o bien Yosef —en el segundo caso tal vez por deseo de armonización con Mt 13, 55.

José) son hijos de ella. Si esa María no es la madre de Jesús, debemos preguntar si sus hijos Santiago y José son los llamados *adelphoi* de Jesús. Y si lo son tendríamos pruebas concluyentes de que esos *adelphoi* (a traducir entonces por "parientes") no son hijos de la madre de Jesús.

Comencemos por esclarecer en lo posible la identidad de esa María que aparece en la escena de la crucifixión según Marcos y Mateo. También Juan presenta a un grupo de mujeres en dicha escena, pero están al pie de la cruz, mientras que las de Mateo y Marcos se hallan a cierta distancia. Esta diferencia de ubicación puede obedecer a diferencias en los intereses temáticos de los evangelistas³⁸; de ahí que valga la pena cotejar entre sí la respectiva transmisión de los nombres. Si entendemos el pasaje de Jn 19, 25 de forma que se cuenten cuatro mujeres³⁹, sacaremos en limpio el esquema que sigue:

Mc 15, 40	Mt 27, 56	Jn 19, 25
María Magdalena.	María Magdalena.	La madre de Jesús.
María madre de Santiago el Menor y de José.	María madre de Santiago y de José.	La hermana de su madre.
Salomé.	La madre de los hijos de Zebedeo.	María mujer de Cleofás.
		María Magdalena.

En la escena joánica formada por 19, 25-27, la única mujer merecedora de atención es la madre de Jesús, a la que se asocia con el discípulo amado. Esto induce a sugerir que Jn añadió su nombre a la lista tradicional de tres mujeres⁴⁰, y trasladó toda la escena al pie de la cruz, de

38. Puede que los sinópticos pensarán en Sal 38, 12 (11): "Mis deudos se han alejado de mí" (asimismo Sal 88, 9 [8]); Jn tiene que acercar a la madre y al discípulo amado de Jesús, de suerte que éste pueda dirigirse a ellos. También ha procurado la armonización: al principio se mantenían distantes, pero en la oscuridad que cubre la tierra se aproximan.

39. Puede leerse a Jn de suerte que implique a dos mujeres (a la madre de Jesús y a la hermana de ésta, es decir, a María de Cleofás y a María Magdalena); mas es raro que la madre de Jesús resulte ser "María de Cleofás". (María sería entonces por cierto hija o madre de Cleofás, no su mujer, pues en cuanto madre de Jesús, es mujer de José). De ahí que otra lectura de Jn implique a tres mujeres (su madre, la hermana de su madre María de Cleofás, y María Magdalena); pero es improbable que dos hermanas lleven el nombre de María.

40. R. T. Fortna, *The gospel of signs*, Cambridge 1970, 130, piensa aun así que todas cuatro mujeres estaban en la fuente prejoánica, añadiendo a ellas Jn sólo el discípulo amado.

suerte que Jesús pudiese hablar a su madre y al discípulo amado. Si esta sugerencia tiene algún mérito, tendríamos que cotejar entre sí a las tres mujeres de Mc/Mt y a las que menciona Jn después de la madre de Jesús. María Magdalena es obviamente la misma en las tres listas. En cuanto a la Salomé mencionada por Mc, podría sugerirse que es la madre de los hijos de Zebedeo (lista de Mt) y hermana de María, la madre de Jesús (lista de Jn). Tal identidad explicaría la tradición en la que la madre de los hijos de Zebedeo pide para éstos una especial consideración de Jesús (Mt 20, 20), otro caso de instancias familiares hechas a Jesús y que él rechazará. Finalmente podría hacerse una única persona de dos Marías: la madre de Santiago el Menor y José (listas de Mc/Mt) y la esposa de Cleofás (lista de Jn) ⁴¹. Hay demasiados "condicionales" en esta hipótesis, que aun así da motivo para pensar que la María llamada madre de Santiago y de José no es esa otra María madre de Jesús. Además no es verosímil que Mc presentara a la madre de Jesús crucificado (a la que llama madre de él en 3, 31) sencillamente como madre de Santiago y de José. ⁴²

Mas si parece probable que María, la madre de Santiago y de José, no sea la madre de Jesús, ¿quiénes son esos Santiago y José que mencionan Mc 14, 40 y Mt 27, 56? ¿Son los mismos que aparecen por primera vez entre los *adelphoi* de Jesús en Mc 6, 3 y Mt 13, 55? ⁴³ De serlo, esos *adelphoi* no figurarán como hijos de la madre de Jesús. Hay quienes aducen la inconsecuencia de distinguir entre una y otra María y al mismo tiempo en identificar un grupo de hijos con el otro, sobre todo cuando, en el primer caso, los hijos son cuatro, mientras que en el segundo sólo se recuerda a dos. Además, Mc llama "el Menor" a Santiago en 15, 40, pero no en 6, 3. Otros propugnan la identidad apoyados en la variante *Ioses/Ioseph*, que atestiguan ambos catálogos en Mc/Mt. Con el fin de evaluar los argumentos, echemos una mirada a los tres pasajes en los

41. Si Santiago y José son *adelphoi* (parientes) de Jesús —cf. *infra*—, también lo es la madre de ellos, y otro tanto serían, según eso, casi todas las mujeres que asistieron a la crucifixión.

42. Cf. J. Blinzler, *Die Brüder*, 73-82. Ciertamente pudo ignorar que la madre de Santiago y de José lo era también de Jesús. ¿O pudo Mc indicar a la madre de Jesús por sus otros dos hijos (Santiago y José), una vez identificado Jesús como "Hijo de Dios" en 15, 39?

43. La frecuencia en el siglo I de nombres patriarcales tales como Santiago (*Iakobos*) y José nos pone en guardia contra una identificación a la ligera.

que se hace referencia a los hijos de María durante la crucifixión o después de ella. La mujer que está con María Magdalena se describe así ⁴⁴:

- Mc 15, 40: María madre de Santiago el Menor y de José
- Mt 27, 56: María madre de Santiago y de José
- Mc 15, 47: María (madre) de José
- Mt 27, 61: la otra María
- Mc 16, 1: María (madre) de Santiago
- Mt 28, 1: la otra María.

Es preciso hacer dos preguntas. Primera, ¿por qué se llama a Santiago *ho mikros*, "el menor"? Conforme a la explicación tradicional sería a fin de no confundirlo con Santiago, el hijo de Zebedeo, a quien la tradición posterior llama "el mayor". Mas esto equivalía ordinariamente a presumir que Santiago "el menor" fuese idéntico a Santiago, el hermano del Señor (Gál 1, 19; cf. 2, 9; 1 Cor 15, 7), quien por su parte era tenido a menudo (y erróneamente) ⁴⁵ por "Santiago (el hijo) de Alfeo", presente en los cuatro catálogos de los doce ⁴⁶. La designación de "menor" se ha explicado otras veces por referencia a su hermano más grande, Jesús. Como el NT desconoce un Santiago con el apelativo de *ho makros*, "el mayor", no estamos ciertos de que se pretenda comparación alguna. *Ho mikros* pudo significar que el Santiago en cuestión era de baja estatura. ⁴⁷

La segunda pregunta atañe al orden en que fueron escritos los tres textos marcanos sujetos a discusión. Si 15, 40 fue la designación originaria ("María madre de Santiago el menor y de José"), puede subyazca a 15, 47 y 16, 1, donde figura el nombre de un solo hijo, una especie de abreviatura. Mas se ha replicado ⁴⁸ que la sucesión de los

44. De los tres textos marcanos, sólo el primero contiene el vocablo griego por "madre".

45. Decimos erróneamente porque Hech 1, 13 y 1, 14 distinguen netamente entre "Santiago de Alfeo" (en la lista de los once) y los hermanos de Jesús. 1 Cor 9, 5 distingue entre "los demás apóstoles" y "los hermanos del Señor". Cf. *supra*, nota 4.

46. De modo similar (y también erróneamente) se han considerado idénticos a Judas, uno de los dos últimos que mencionan Mc 6, 3 y Mt 13, 55, y "Judas de Santiago" (que se entiende como "Judas, hermano de Santiago"; cf. Jds 1) en la lista lucana de los doce (Lc 6, 16 y Hech 1, 13).

47. Cf. BAG, 523a, y los paralelos allí citados en el uso griego de *mikros*.
48. Cf. L. Schenke, *Auferstehungsverkündigung und leeres Grab: Eine Traditionsgeschichtliche Untersuchung von Mk 16, 1-8*, Stuttgart 1968, 25-37.

nombres es inversa, y que 15, 40 conglomerara dos pasajes, 16, 1 y 15, 47, donde sólo figura un nombre: "María madre de Santiago" y "María madre de José" han convenido de manera que formen "María madre de Santiago el menor y de José"⁴⁹. Ambas aproximaciones encierran dificultad, y es evidentemente posible que se confundiesen los nombres. Hubo acuerdo entre los miembros del equipo en que no se puede asegurar que la evidencia de Mc 15, 40 (y 15, 47; 16, 1) es prueba suficiente para esclarecer el tipo de relaciones que unían a Jesús con los que Mc 6, 3 llama sus hermanos y hermanas. Ni siquiera nos avinimos en cuanto a la solución más probable. Convinimos aun así respecto a los siguientes puntos:

- (1) La perpetua virginidad de María, después que Jesús nació, no es cuestión directamente suscitada por el NT.
- (2) Una vez surgida en la posterior historia de la iglesia, hizo recayera la atención sobre la relación exacta, de sus "hermanos" (y "hermanas"), con Jesús.
- (3) Atraída de este modo la atención sobre ellos, no puede decirse que el NT los mire, *por encima de toda duda*, como hermanos y hermanas de Jesús en sentido estricto, y por lo tanto como hijos de María.
- (4) La solución preferida del estudioso dependerá en parte de la autoridad que atribuya a visiones eclesiásticas posteriores.⁵⁰

Entiende que Mc 15, 42-47 y 16, 1-8 contienen tradiciones originalmente independientes, mientras que 15, 40-41 es una composición marcada concebida a modo de escenario para los pasajes referidos. Cf. además J. Blinzler, *Die Brüder*, 82-86.

49. La tradición de "el menor", según esta teoría, proveería un epíteto distintivo, pues Mc sabía de otros que se llamaban Santiago en el movimiento cristiano, por ejemplo, por la lista de los doce.

50. El reciente comentario de un católico, R. Pesch, *Das Markusevangelium*, Freiburg 1976, 322-325, considera a estos parientes hermanos y hermanas consanguíneos de Jesús e hijos de María. En obras católicas de teología se ha afirmado de la perpetua virginidad de María ser materia de fe (dogma atestiguando en la enseñanza constante de la iglesia); cf., por ejemplo, K. Rahner, *María, madre del Señor*, Barcelona 1967. De ahí que esté por ver si la autoridad eclesiástica tolera la teoría de Pesch.

MARIA EN EL EVANGELIO DE MATEO *

Los pasajes de este evangelio en los que aparece María pueden dividirse en dos clases: primera, un número de referencias exclusivamente mateanas en los relatos de la infancia, cap. 1-2; segunda, textos mateanos con pasajes paralelos en Mc que hemos ya estudiado. Esta última clase incluye Mt 12, 46-50, paralelo a Mc 3, 31-35 (la cuestión de quiénes forman la familia de Jesús); y Mt 13, 53-58, paralelo a Mc 6, 1-6a (el rechazo de Jesús en su propia tierra) ¹. Son textos que importarán a nuestra discusión en cuanto que Mt difiere de Mc, con lo cual demuestra intereses propios (es decir, su teología redaccional). Parece más aconsejable comenzar por el tratamiento que María recibe en la serie textual que encabeza el evangelio. Cabe presumir una cierta homogeneidad en la concepción mateana de María, por lo que la visión derivada de esos textos iniciales hará comprendamos mejor por qué, en las escenas comunes a ambos, Mateo se aparta de Marcos.

I. MARÍA EN EL RELATO DEL NACIMIENTO (cap. 1-2)

A diferencia de Marcos, Mateo inicia la narración evangélica con dos capítulos que atañen a la concepción, nacimiento e infancia de Jesús; sólo después (cap. 3) se atiene

* El debate que recoge este capítulo fue moderado por K. P. Donfried y M. M. Bourke; K. P. Donfried hizo una primera redacción de él. Una sesión del equipo se dedicó a los datos mateanos (noviembre de 1975), con la adición de lo discutido en las sesiones marcanas.

1. He ahí además Mt 27, 56, 61; 28, 1 formando paralelo con Mc 15, 40, 47; 16, 1 en relación con María, Santiago y José, y el problema de la identidad de "los hermanos" de Jesús. Pero ya en el cap. 4 examinamos detalladamente esos textos, por lo que no es necesario volverlos a mencionar.

al esquema marciano, con el episodio del bautismo de Jesús. En cuanto a si estos capítulos constituían una unidad preliminar en el plan evangélico mateano (lo cual sospecharíamos, juzgando por su paralelismo con Marcos), o el preliminar continuaba hasta Mt 4, 17, no convienen los estudiosos². Partidarios de una y otra teoría convienen, sin embargo, en que el relato de la infancia forma parte inequívoca del evangelio mateano e integra la visión teológica de él propia. Antes, pues, de acometer los pasajes mariológicos, vienen a cuento algunas observaciones generales sobre la teología de Mateo y los relatos de la infancia.

Primero, la teología mateana en general. Como los demás evangelistas, Mt modela su teología atento a la vida de su comunidad. Las frecuentes citas veterotestamentarias y la extensa cadena de dichos con los escribas y fariseos por blanco (cap. 23) conduce a que virtualmente todos los comentaristas reconozcan un supuesto, a saber: que en cierto momento del historial de esa comunidad hubo un diálogo intenso con los judíos, contra cuyas autoridades, o las posturas por éstas adoptadas, se polemizó. Hay de hecho quienes especifican que el judaísmo en cuestión sobrevivió a la destrucción del templo en el 70 d. C. y tenía a los maestros de Jamnia por exponentes³. No podemos determinar con certeza si esa polémica pertenecía al reciente pasado o continuaba aún y era, por consiguiente, contemporánea a la composición del evangelio⁴. En éste no es tampoco el interés judaico la única óptica, pues Mt acentúa la misión a los gentiles como el que más (28, 19)⁵. El reino de Dios será arrebatado a los pontífices y fariseos, para ser entregado a una nación que produzca fruto (21, 43. 45).

2. J. D. Kingsbury, *Matthew*, 1-17.

3. Cf. en especial W. D. Davies, *El sermón de la montaña*, Madrid 1975. Fue por instigación de los maestros de Jamnia como se introdujo la duodécima —*Birkat ha-Minim*— de las dieciocho bendiciones (*Shemone Esre*), que invoca la maldición sobre *minim*, es decir, extraviados o herejes, donde entran los cristianos. De entonces (58, más o menos, d. C.) en adelante fue cada vez más difícil para los creyentes en Jesús permanecer afiliados a las sinagogas judías.

4. Es un dicho semejante al de Mt 23, 2, "Los escribas y fariseos están sentados en la cátedra de Moisés; haced, pues, y observad lo que os dicen", eco de pasadas situaciones en la historia de la comunidad mateana; ¿o representa la actitud del evangelista al momento de escribir el evangelio? ¿Es el evangelista un judío, y aun tal vez un escriba converso (13, 52), o tal vez un gentil? (Strecker, *Weg*, 34; asimismo K. W. Clark, JBL 66 [1947] 165-172).

5. Esto es cierto, sea que *panta ta ethne*, de 28, 19, signifique "todas las naciones (incluido Israel)", o bien "todos los gentiles"; cf. D. R. A. Hare - D. J. Harrington, CBQ 37 (1975) 359-369.

Una conclusión plausible consiste en representarse a la comunidad mateana como mixta, con base judaica, pero admitiendo a más y más conversos gentiles⁶. Mt querría entonces presentar un Jesús que convenciese a ambas partes. De un lado fortalecería a los judeocristianos en la polémica antijesuánica de sus cohermanos judíos, adictos al magisterio de Jamnia: Mt les suministraría un arsenal de citas escriturarias para ilustrar el puesto de Jesús en el divino plan de salvación. De otro lado, Mt querría justificar la creciente presencia de gentiles en la comunidad probando la incongruencia del exclusivismo (3, 7-10), y que Dios tenía desde el comienzo proyectada la inclusión de los gentiles.

Segundo, la teología del relato de la infancia. Para este relato, al igual que para el evangelio, aparecen fundamentales diversas organizaciones del material⁷. Una teoría destaca la quintuple cita de cumplimiento, entreverada en la narración que sigue a la genealogía de 1, 1-17⁸ —Mt pretendería demostrar que Dios había provisto al advenimiento de su Mesías, tanto a través de generaciones cuidadosamente proporcionales (1, 17) como por vía de predicción. Otra teoría cree sabia la división del relato de la infancia en dos partes, una que termina donde se impone al niño el nombre de *Jesús* (1, 25), y otra que concluye donde éste es designado *Nazoreo* (2, 23). 1, 1-25 aparece en cualquier forma dominado por el tema de la identidad de Jesús como Hijo de David y Emmanuel, no menos que por el modo en que Jesús posee una y otra identidad. 2, 1-23, en cambio, aparece dominado por una noción de geografía teológica, con el nacimiento en Belén, la huida a Egipto y la vuelta a Nazaret⁹. Importa notar que 1, 1, posible título,

6. Cf. W. G. Kümmel, *Die Theologie des NT*, Göttingen 1980, 112. Es probablemente la visión aceptada por la mayoría de los estudiosos; hay aun así otros que acentúan casi sólo los aspectos judío o gentil. Cf. respectivamente R. Hummel, *Die Auseinandersetzung zwischen Kirche und Judentum im Matthäusevangelium*, München 1961, y P. Nepper-Christensen, *Das Matthäusevangelium - ein jüdenchristliches Evangelium?*, Aarhus 1958.

7. De aceptar la tesis de las fuentes premateanas, el análisis puede ser diferente según cuál de estas dos cosas tenga preferencia, la forma de las fuentes (apenas bajo la superficie), o la de la redacción final.

8. Is 7, 14 en Mt 1, 22-23; Miq 5, 1 (2) y 2 Sam 5, 2 en Mt 2, 5b-6; Os 11, 1 en Mt 2, 15b; Jer 31, 15 (LXX 38, 15) en Mt 2, 17-38; una cita desconocida (Is 4, 3?; Jue 16, 17?) en Mt 2, 23b. Quienes basan el plan del relato de la infancia en esas dos citas claramente prefieren la redacción de Mt a sus posibles fuentes.

9. Stendahl da la clave de este análisis en su artículo *Quis et unde*. ("¿Quién?" hace referencia al cap. 1; "¿De dónde?" la hace al cap. 2). Pero

no sólo de la genealogía, sino aun de todo el relato de la infancia, llama a Jesús "hijo de David" e "hijo de Abraham". La anunciación recoge claramente el motivo de "hijo de David" haciendo que José, hijo de David (1, 20), reconozca por hijo suyo a Jesús y le imponga el nombre. A su vez, la llegada de los magos, claramente gentiles, puede recoja el motivo de "hijo de Abraham"¹⁰. Mt se estaría dirigiendo en tal caso, por uno y otro título, ya al uno, ya al otro grupo de su comunidad. Pero aun sin el doble enclave de los títulos, son héroes del relato mateano José, un judío obediente a la ley (1, 19), y los magos, gentiles dóciles a la revelación estelar; de villanos, en cambio, hacen el rey de los judíos, los pontífices, los escribas y todo Jerusalén (2, 3-4)¹¹. Poca duda cabe, pues, de que, en su narración, Mt es consciente de la doble alineación dentro y fuera de la comunidad cristiana a él contemporánea.

Y tras estas observaciones generales nos disponemos a analizar la función de María en varios puntos del relato de la infancia.

1. María en la genealogía (1, 1-17)

Mt divide su genealogía en tres subsecciones de catorce generaciones cada una (1, 17). Su matemática plantea bastantes problemas, y no menos problemas plantean los nombres catalogados, así como su historicidad y ciertas omisiones; pero aquí no hemos de entrar en ello¹². Nos importa sólo la luz que la genealogía de Mt arroja sobre María, a quien la lista de progenitores nombra en último lugar (1, 16). Tres observaciones sugieren el especial interés por

Paul, *L'évangile*, 96, sugiere con tino que es preciso añadir un "Comment?" y un "Quand?" al "Qui et d'ou?" —caso en el que el cap. 1 tiene por objeto el *Quis et quomodo?* (quién y cómo), mientras que el 2 examina el *Ubi et unde?* (dónde y de dónde) — Cf. Brown, *Birth*, 52-54.

10. Algunos estudiosos suponen que el modo en que Pablo ve a los cristianos gentiles como herederos de las promesas de Abraham (Gál 3, 6-9) era público y conocido de Mt. Pero mientras que Mt 3, 7-10 acentúa la posibilidad de que fariseos y saduceos sean reemplazados por nuevos hijos de Abraham, no es tan claro que se indique a los gentiles. Tal vez la promesa veterotestamentaria de una bendición universal por Abraham (Gén 22, 18) bastara para efectuar la asociación.

11. Herodes es el mayor bellaco; pero en Mt 2, 20 se le asocian otros, a quienes en 2, 4 hace que averigüen dónde nacerá el Mesías.

12. Cf. el amplio examen en Brown, *Birth*, 57-59.

María: (a) la ruptura con el esquema "A engendró [o fue padre de] B", empleado para todos los demás nacimientos, cuando llega el nacimiento de Jesús. 1, 16 habla más bien de "María, de la que fue engendrado Jesús"¹³. (b) En 1, 18-25 quiere aún esclarecerse el porqué de no haber dicho en 1, 16 "José engendró [fue el padre de] Jesús por María". Puede que exagere Stendahl¹⁴ cuando llama a 1, 18-25 "la nota ampliada al punto crucial en la genealogía", pero anda muy acertado en cuanto a subrayar instintivamente la continuidad del pensamiento. (c) María no es la única mujer en la genealogía, y al incluir a otras cuatro, todas ellas del AT (Tamar, Rahab, Rut, la mujer de Urías) puede que se esté llamando la atención sobre el papel jugado por María.

Vale la pena que notemos este último punto, pues en el judaísmo del siglo I era raro nombrar en una genealogía a una mujer, no digamos cinco, como en el caso de la lista mateana¹⁵. Las aparentes excepciones bíblicas (1 Crón 3, 1-10, que nombra a las mujeres de David) no son en realidad paralelos; y las listas veterotestamentarias más próximas a la primera y segunda partes de la genealogía mateana (desde Abraham hasta la cautividad babilónica), o sea, Rut 4, 18-22 y 1 Crón 2, 5-15; 3, 10-19, no explican adecuadamente el que Mt incluya a cuatro mujeres de renombre bíblico, pues no hay genealogía veterotestamentaria donde aparezcan las mujeres en tal proporción. De ahí que razonablemente pueda suponerse a Mt responsable de que esas mujeres figuren en su genealogía, sea que compusiera la lista de los progenitores de Jesús con sus solas

13. No puede establecerse si *egenethe* en 1, 16 se debe traducir por "fue engendrado" o bien "nació". Sugiere lo primero el que, en el resto de la genealogía, el verbo *gennan* significa "engendrar", y el que, en 1, 20, una forma afín, *togennethen*, haga clara referencia al niño engendrado en María. Suponemos ser correcta la lección "Jacob fue padre de José, el marido de María, de la que fue engendrado Jesús, que es llamado el Cristo". Esta lectura se apoya en una mayoría abrumadora de manuscritos. En particular, no aceptamos la lección que sólo sostiene la antigua versión siríaca (Sinaiticus): "Jacob fue el padre de José; y José, con quien se había prometido la virgen María, fue el padre de Jesús, llamado el Cristo". Esta lectura resultó probablemente de haber intentado un amanuense hacer que el último eslabón de la genealogía cuadrara con los demás. Pese a argüir ciertos estudiosos que la lección sinaitica niega la concepción virginal, bien pudo acontecer que un amanuense estimase la anteposición de "virgen" a "María" como protección del carácter no físico de la generación. Cf. Metzger, TCGNT, 2-7.

14. K. Stendahl, *Quis*, 102.

15. Johnson, *Purpose*, 153s.

pesquisas y reflexión, o que la extrajera de formas populares de linajes regios y mesiánicos. La presencia de ellas serviría a los propósitos de él. Debemos en consecuencia hacer dos preguntas: ¿Qué tienen entre sí de común esas cuatro mujeres veterotestamentarias? ¿Cómo conducen al nacimiento de Jesús y hasta María, la cual figura en quinto lugar? A estas dos preguntas se han dado múltiples respuestas hipotéticas, entre las que por su importancia destacan las siguientes:

- I: Las cuatro mujeres veterotestamentarias fueron gentiles o extranjeras.
- II: Eran objeto de controversia en el debate judaico sobre el mesías davídico.
- III: Habían sido pecadoras.
- IV: Aunque señaladas por su irregular unión marital, fueron vehículo del divino plan mesiánico.

Discutiremos esas cuatro teorías una por una, pero antes conviene señalar una dificultad general. Al determinar lo que esas cuatro mujeres tienen de común, no podemos depender únicamente del AT; hemos de tener asimismo en cuenta cómo se las consideraba en el judaísmo contemporáneo de Jesús. La perspectiva teológica del siglo I, con la que leían la Escritura los judíos, era muy diversa de aquella en la que había sido concebida; y los estudiosos cuentan con limitados recursos —tardía literatura intertestamental, los manuscritos del Mar Muerto, Filón y Josefo, indicaciones del NT— cuando quieren saber cómo reaccionaban a la mención de esas mujeres los judíos del tiempo de Jesús. Esos estudiosos aducen posturas del judaísmo tardío, representadas en la literatura rabínica (Talmud y Midraschim), cuando proponen alguna de las teorías consignadas. Pero la literatura rabínica, que se forma en el decurso del primer milenio cristiano, es un guía dudoso en el judaísmo contemporáneo de Jesús, en cuanto que sólo ilustra el desarrollo cronológico del fariseísmo, una entre otras corrientes de él. Consignaremos los juicios hallados por los estudiosos en los escritos rabínicos, pero atentos a lo que puedan ayudarnos en la averiguación de los propósitos de Mt.

*Teoría I: Las cuatro mujeres veterotestamentarias fueron gentiles o extranjeras*¹⁶. Según la narración bíblica, tres de ellas no eran israelitas (Tamar, Rahab, Rut); la cuarta (Betsabé), aunque israelita, no es llamada en Mt por su nombre, sino designada como la mujer de Urías, un hitita. Su mención puede interpretarse como divina preparación para que nazca a los gentiles un mesías, y aun tal vez para que éste demuestre ser "el hijo de Abraham"¹⁷. Hay, sin embargo, algunas dificultades: (a) Mt no observa que Urías fuese hitita; (b) los tardíos escritos judíos (lo hemos advertido) no miran primariamente a esas mujeres como gentiles, sino como prosélitas o conversas¹⁸; (c) en esta teoría (invocada por el Tercer Reich en prueba de que María no era judía) nada de común tienen con ella las otras cuatro mujeres, y es un tanto sutil la idea de que, en el tronco genealógico de Jesús, dichas cuatro mujeres constituyan la rama gentil, y María sea la rama judía.

*Teoría II: Las cuatro mujeres veterotestamentarias eran objeto de controversia en el debate judaico sobre el mesías davídico*¹⁹. Armoniza con la teoría general de que Mt contiene un motivo apologético en el relato de la infancia y en la genealogía: quiere probar que Jesús es el Mesías, contra una pretensión contraria (cuya difusión sólo podemos sospechar), según la cual Jesús sería ilegítimo²⁰, no habría nacido en Belén²¹, no era de ascendencia davídica real²², etc. Los tardíos escritos judaicos (de nuevo, según advertíamos) muestran debates entre rabinos sobre el carácter equivoco de algunas mujeres en el linaje de David²³. Esta teoría podrá tener algunos elementos mere-

16. Teoría que sostuvo Martín Lutero, es defendida con fuerza por Stegemann, *Uria*.

17. Cf. la dificultad en nota 10 *supra*.

18. A. Paul, *L'évangile*, 32-33; (Strack-) Billerbeck, 1. 22.

19. Defiende esta teoría Johnson, *Purpose*, según el cual es difícil hallar algo que las cuatro mujeres compartan.

20. Los *Hechos de Pilato*, 2, 3, del siglo II, al igual que la obra de Celso (Orígenes, *Contra Celso*, 1, 28. 32. 69), contienen la acusación de ilegitimidad (Brown, *Birth*, 534-542). De ella se hacen eco las tardías leyendas rabínicas sobre Ben Stada. Cf. el examen de Jn 8, 41 en el cap. 7 *infra*, en punto a posibles pruebas del siglo I sobre esta acusación.

21. Jn 7, 40-43 recoge esta objeción contra Jesús.

22. Excepto en cuanto parte de la acusación de ilegitimidad, no tenemos pruebas de que la antigüedad niegue los orígenes davídicos de Jesús.

23. En el *Midrash Rabbah* VIII, 1, sobre Rut 4, 18-21, de la edad media, se representa a David impugnando el cargo de que Rut, la moabita, arroja una mancha sobre su linaje; él replica que toda la tribu de Judá desciende de Tamar, cuya unión con aquél es merecedora de reprensión.

cedores de consideración, pero la estimamos insatisfactoria por lo tardío e incierto de las pruebas tomadas al judaísmo.

*Teoría III: Las cuatro mujeres veterotestamentarias fueron pecadoras*²⁴. Según la Biblia, Tamar se fingió ramera y sedujo a su suegro (Gén 38, 24); Rahab era ramera (Jos 2, 1); puede mirarse a Rut como seductora de Booz²⁵; la mujer de Urías perpetró adulterio con David (2 Sam 11). Mt pudiera tener razones teológicas para introducir a semejantes pecadoras. Una vez más, existen bastantes dificultades: (a) Gén 38, 26²⁶ reconoce a Tamar su derecho; no hay prueba clara de que el hagiógrafo considere pecadora a su heroína Rut; y Rahab es ejemplar según escritos del siglo I (Heb 11, 1; Jud 2, 25; 1 Clem 12, 1); ni siquiera el adulterio de Betsabé es siempre condenado en la literatura judaica tardía (pero véase la advertencia hecha), pues luego da a luz a Salomón²⁷. No es por consiguiente cierto sin más, que los lectores de Mt tuviesen a dichas mujeres por pecadoras. (b) La idea de que Mt asignara una función teológica a la mención de mujeres pecadoras está algo traída por los pelos, pues bastantes hombres pecadores hay ya en el linaje de Jesús, para demostrar los vínculos de éste con una raza pecadora. (c) No menos dudosa es una apologética por la que, aduciendo el pecado de otras mujeres, se pretendiese responder a (presuntas) acusaciones judías de que también María lo fue. ¿Haría eso menos objetable el sospechoso origen de Jesús?

*Teoría IV: Las cuatro mujeres veterotestamentarias, conocidas por lo irregular de sus uniones, fueron vehículo del divino plan mesiánico*²⁸. Según esta proposición, lo que resulta común a esas cuatro mujeres no es la unión peca-

24. Ya Jerónimo la propuso, *In Matt.* 9; PL 26. 22. Cf. Spitta, *Die Frauen, para una concienzuda refutación.*

25. Cf. el tratamiento de Rut 3, 1-18 en E. F. Campbell, *Ruth*, Garden City 1975, 131.

26. Cf. asimismo Filón, *Sobre las virtudes*, 213.

27. (Strack-) Billerbeck, 1. 18.

28. Cf. en especial R. Bloch, *Juda engendra Pharès et Zara, de Thamar* (*Matt* 1, 3), en *Mélanges bibliques rédigés en l'honneur de André Robert*, Paris 1957, 381-389; asimismo Paul, *L'évangile*, 30-37. Señalan estos autores que, en obras rabínicas posteriores, la expresión "Espíritu santo" se empleó para describir el uso que hizo Dios de estas mujeres, cual (bajo otra forma) aparece en Mt 1, 20; pero cf. *supra* la cautela en punto a aplicabilidad de referencias rabínicas.

minosa (real sólo en el caso de Betsabé), sino la irregularidad y el desuso de una unión, objeto de desdén para extraños²⁹. Empero por tales uniones, y siendo a menudo heroica la mujer, cumplió Dios su promesa y ejecutó su plan. Tamar fue instrumento de la gracia divina para que Judá propagase la estirpe mesiánica; Israel entró en la tierra prometida gracias al valor de Rahab; merced a la iniciativa de Rut, ésta y Booz se convirtieron en progenitores del rey David; y el trono davídico pasó a Salomón por haberse interpuesto Betsabé. Esta teoría tiene la ventaja de no rebasar los datos bíblicos y atribuir a esas mujeres algo que se dará también en María, como demuestra Mt 1, 18-25. Explica asimismo el porqué de escoger Mateo a personajes tan inesperados como ellas —otras más conocidas (Sara, Rebeca y Raquel), mujeres de patriarcas, que figuran en la genealogía mateana, no habrían compartido con María lo irregular y extraordinario de su unión marital³⁰. Las mujeres, en cuanto personajes providenciales, están por último en armonía con el tema de otros pasajes en los que Mt abandona también el esquema “A engendró [fue el padre de] B”, por ejemplo, Judá y sus hermanos, Peres y Zerah; Jeconías y sus hermanos³¹. En uno y otro caso hay selectividad y ejercicio de la divina providencia, que escoge a uno para que propague la estirpe mesiánica.

Aunque haya elementos de verdad en las tres primeras teorías, la expuesta en último lugar parece ser más probable. Si se la acepta, significa que, ya antes de referir los hechos de 1, 18-25, Mt pide atención para María, instrumento de la divina providencia en el plan mesiánico. A ese fin dice en 1, 16: fue “María de quien nació Jesús, llamado el Cristo”.

29. Ilustran esto los mismos relatos bíblicos de Tamar y Judá, Rut y Booz, Betsabé y David. Nada sabemos de la unión de Rahab con Salomón, que en ningún otro lugar está documentada, mas no debió de estar exento de irregularidad el matrimonio con la que había sido prostituta.

30. El que esas cuatro predecesoras cuya unión no fue regular, por añadidura no formasen parte de Israel o se casaran con no israelitas (teoría I), puede haber sido razón de más en la mente de Mt.

31. C. T. Davis, *Fulfillment*, 523, junta cinco pasajes en los que se rompe la fórmula de la genealogía, y los considera como puntos críticos del cumplimiento de la promesa de Dios.

2. María y la concepción de Jesús

Con el v. 18 damos comienzo a la narración propiamente tal de la concepción y nacimiento de Jesús. Es una narración que Mateo bien pudo extraer de fuentes anteriores; pero discutamos antes el papel de María en la narración tal como está, y luego atenderemos a los estratos premateanos (*segundo estadio*, según lo describe el cap. 2).

a) Papel de María en la visión mateana

El v. inicial (18), "El nacimiento, pues, de [Jesús] Cristo tuvo lugar en esta forma", conecta la narración subsiguiente con la genealogía en general, y en particular con la descripción del nacimiento de Jesús en el v. 16³². Aunque Mt ha conducido la estirpe davídica de Jesús hasta José, no afirma, sin embargo, que éste engendrarse a Jesús. Su peculiar manera de referirse al nacimiento precisa, pues, de una explicación. El acceso mateano al acontecimiento presupone las costumbres nupciales de los judíos, como nosotros las conocemos por los escritos rabínicos, pero con suficiente confirmación por el NT³³. Había dos etapas: (a) un intercambio de consentimientos ante testigos (Mal 2, 14), llamado *'erûsin*, habitualmente traducido por "desposorio", aunque constituía un matrimonio legalmente ratificado, pues daba al novio ciertos derechos sobre la novia³⁴. Esta era a partir de entonces su mujer (nótese el término *gyne*, "mujer" en Mt 1, 20. 24); si los derechos

32. La palabra "nacimiento" en 1, 18, *genesis* (según los mejores testimonios textuales) es la misma que emplea el título de la genealogía en 1, 1; y la frase inicial de 1, 18, "Ahora bien, en cuanto a [Jesús] Cristo", enlaza con las últimas palabras de 1, 16: "María de la que fue engendrado Jesús, que es llamado el Cristo".

33. J. Jeremías, *Jerusalén*, 365s; (Strack-) Billerbeck, 1. 45-47; 2.393.

34. Mt parece presumir que se esperaba virginidad en María antes que José la llevase consigo a casa. Según posterior comentario judaico (*m. Ketubot* 1, 5; *b. Ketubot* 9b, 12a), había partes en Judea donde no era raro que el esposo se encontrase a solas con la esposa al menos una vez durante el intervalo que mediaba entre el mutuo consentimiento y el traslado (por lo que no se condenaban sin más las relaciones maritales que entre uno y otro momento tuviesen lugar). Mas tal indulgencia no era tolerable en Galilea, sino que la mujer debía ir virgen a la casa del marido. A menudo se ha aplicado esta diferencia de sensibilidades al relato mateano con objeto de acentuar su historicidad: José se comportaría como galileo. José, sin embargo, según Mt 1-2, no es galileo, sino que tiene una casa en Judea (2, 1. 11). Además, la licencia para verse los esposos pudo originarse en Judea después del 70 d. C., cuando las doncellas se exponían a ser forzadas por la tropa romana de ocupación.

maritales del novio eran atropellados, se cometía un adulterio, que era castigado como tal. Aun así, la novia seguía viviendo en la casa paterna un año aproximadamente. (b) Después la novia era llevada a casa del novio (Mt 25, 1-31). Llamábase este traslado *nîsû'in*, y a partir de él asumía el novio el sustento de su mujer. Según Mt, José y María se hallaban entre esos dos términos; de ahí que el embarazo de María, quien no había concebido de José, pareciera fruto de un adulterio. Se informa al lector cristiano de que la concepción es obra del Espíritu santo —Mateo cuida de no dar lugar a malentendidos escandalosos en su auditorio. José, en cambio, no ha sido informado y, como varón justo, se apresta a repudiar a María, sospechosa de adulterio.³⁵

A tal sazón se aparece en sueños el ángel del Señor a José, de modo que éste actúa en otra forma. Hay dos puntos de importancia básica en el anuncio del ángel: el primero atañe a la causa del embarazo de María, o sea, "el niño en ella engendrado es del [o «lo ha sido por obra del» —*ek*] Espíritu santo"; el segundo toca a los deberes de José para con la madre y el hijo, o sea, tiene que llevar a término el desposorio recibiendo a María en su casa y, cuando nazca el niño, ponerle por nombre Jesús. Estos dos puntos explican por qué Mt en 1, 16 no dice que José engendró a Jesús, aunque ha conducido la estirpe de Jesús hasta José. El niño ha sido concebido por obra del

35. Tal nos parece la mejor comprensión de 1, 19; interpreta *dikaïos*, "justo", en el sentido de alguien que observa la ley (cf. Lc 1, 6), y entiende como exceptiva la frase que sigue: "mas no queriendo exponerla a público deshonor". La ley en cuestión puede haber sido Dt 22, 20-21, que pide sea lapidada la doncella de la que se averigua ha perdido la virginidad en el momento de ser entregada a su marido. Es de presumir que, en un sistema legal menos severo, el mandato de "purgar este mal" pudiera cumplimentarse con el divorcio, no la lapidación. O tal vez José, en cuanto "justo" observador de la ley, deseara rescindir su unión con una sospechosa de adulterio, no porque así se lo dictase una determinada ley, sino por repugnancia a casarse con una mujer que la había infringido. Cf. M. M. Bourke, CBQ 40 (1978) 121-122.

Se han dado otras dos explicaciones de *dikaïos*: (a) "benévolo [comprensivo], y en consecuencia no queriendo..."; así C. Spicq, RB 71 (1964) 206-214; (b) "por respeto [temeroso de Dios]"; esta teoría supone en José noticia de que el niño era del Espíritu santo; y no pudiendo tomar como esposa a la mujer escogida por Dios para ser sagrado vaso suyo, se divorciaría de ella sin estrépito. Designada a menudo como hipótesis del "miedo", a diferencia de la hipótesis de la "sospecha", que nosotros aceptamos, esta teoría hace que el ángel diga a José en el v. 20: "No temas llevarte a casa a María como esposa; cierto [gar], el niño en ella engendrado es del Espíritu santo, pero dará a luz...". Cf. X. L. Dufour, L'annonce. Hay una objeción de importancia, y es que en el modelo estereotipado del anuncio celestial de un nacimiento en el AT, la revelación manifiesta al vidente algo aún no sabido; y la idea más obvia aquí es que José desconocía el origen del embarazo de María.

Espíritu santo; es aun así un dauidida genuino, pues José, “hijo de David” (1, 20) lo ha reconocido y le ha impuesto un nombre. Mt añade una cita formularia (1, 22-23) al anuncio que hace el ángel de que el niño ha sido concebido, para demostrar que se cumple una profecía de Isaías, en la cual una virgen concibe y da a luz. A continuación nos cerciora de que José ejecutó lo mandado por el ángel —y por cierto con tal exactitud, que María, quien ha concebido todavía virgen, continúa virgen hasta que da a luz a Jesús.

En la intención mateana, pues, la narración refuerza y especifica algo que ha sido ya objeto de alusión, cuando en el linaje de Jesús aparece María, después que se han mencionado otras cuatro mujeres del AT. No son normales las circunstancias de su matrimonio: José tenía el derecho de que su prometida le fuera llevada virgen a casa —ella lo era en efecto, aunque estaba embarazada y podía dar lugar a escándalo³⁶. Esas anomalías y la ocasión de escándalo hacen que la situación conyugal de María evoque a Tamar, Rahab, Rut y Betsabé. De la situación de cada una de estas mujeres, además, sirvióse Dios para ejecutar su propósito mesiánico; ahora hace que María conciba al propio Mesías, creando una situación todavía más extraña que las anteriores. Ese Mesías es hijo de David en virtud del nombre que le impone el dauidida José; mas en virtud de la concepción por obra del Espíritu santo, el Mesías es Emmanuel, “Dios con nosotros”. El niño que María lleva en sus entrañas es el Hijo de Dios (2, 15).

Claramente pues, en el plan salvífico de Dios, María tiene por función salvar al pueblo escogido, y en esa luz se la ve ya desde el tiempo de Isaías³⁷, como a la virgen de la que nace Emmanuel. En la narración mateana María aparece como instrumento de la acción de Dios, de suerte que nunca se hace referencia a sus actitudes personales. Cuando ha alumbrado a Jesús, ella y el niño se hacen

36. Es difícil asegurar si “se averiguó que estaba embarazada”; en 1, 18 indica sólo el hecho del embarazo o implica el que la gente tuviese noticia de él. ¿Quién es el agente de *eurethe*?

37. Cf. *supra*, cap. 2, en punto al examen de una prefiguración profética. Aunque como explicaremos *infra*, no creemos que Isaías escribiese previendo el nacimiento de Jesús, tal fue la interpretación de Mt. No sorprende, en un judaísmo que se fingía a los antiguos profetas prediciendo el remoto futuro, como lo prueba el comentario qumranita (*peshet*) a Hab: “Mandó a Habacuc Dios escribir lo que acontecería al fin de la generación, pero Dios no le dio a conocer cuándo concluiría el tiempo” (1 QpHab 7, 1).

objeto de cuidados para José (2, 13-14. 20-21); y José es quien ocupa el puesto central del drama. Contrasta aquí poderosamente con el tercer evangelio el relato mateano de la natividad.

Antes de abandonar el plano de la intención mateana, nos detendremos en la declaración de 1, 25, donde se nos cerciora de que José no accedió maritalmente a María ("no la conocía hasta") antes que ella diera a luz a Jesús. Sin duda interesa primariamente a Mateo lo que precede al nacimiento de Jesús y cómo tiene cumplimiento Is 7, 14, que atribuye a la "virgen" la doble función de concebir y dar a luz un hijo. Los vv. 18-22 nos dicen que María era virgen cuando concibió por obra del Espíritu santo; el v. 25 nos informa de que permaneció virgen hasta que Jesús hubo nacido³⁸. Sólo cuando este versículo se combina con la referencia de Mateo a María y a los hermanos de Jesús (12, 46), lo mismo que a sus hermanas (13, 55-56), surge cierta verosimilitud de que (en sentir de Mt) José hubiera accedido a María una vez nacido Jesús, de suerte que ambos tuviesen hijos. No es posible saber si, independientemente, Mt tuvo información al respecto o seguía sin más las indicaciones aparentes de Mc³⁹. (Cf. *supra*, final del cap. 4, discutida la identidad histórica de esos "hermanos").

b) Posibles visiones premateanas de María

Fuera de la narración de 1, 18-25 (y asimismo del cap. 2), con huellas claras del pensamiento y estilo mateanos, muchos estudiosos han detectado fuentes o muestras de tradición premateanas⁴⁰. Las más frecuentemente mencionadas incluyen:

38. Cuando en nuestras lenguas se niega que algo ocurriese hasta un momento determinado, de ordinario se lo presume acontecido después. Pero al examinar el griego *heos hou* siguiendo a una negación ("no... hasta", "no... antes"), K. Beyer, *Semitische Syntax im Neuen Testament*, Göttingen 1962, 1.132, n. 1, señala que en griego y lenguas semíticas (araméo, hebreo), a menudo este tipo de negación no implica en modo alguno lo que acontecerá después que el límite fijado por "hasta" sea alcanzado.

39. Los cristianos que aceptan la perpetua virginidad de María después de nacido Jesús (*semper virgo; virginitas post partum*) han sostenido generalmente que Mt no establece con claridad ese punto (lo que es cierto). Entendiendo con una sutileza mayor la "inerrancia" bíblica (cf. *supra*, cap. 2), tales cristianos admitirían teóricamente que Mt pensó (sin verdadera información) haber tenido María otros hijos.

40. C. T. Davis, *Tradition*; Soares Prabhu, *Formula*; y Brown, *Birth*, 109-119, los tres reconstruyen las fuentes premateanas con más o menos un setenta y cinco por ciento de coincidencia en cuanto a la naturaleza de ellas.

- Una narración que gira en torno a la triple aparición de un ángel en sueños a José, 1, 20-21. 24-25; 2, 13-15a; 2, 19-21⁴¹. De acuerdo con esta narración, por la huida a Egipto Dios protege al niño salvador del inicuo rey Herodes, quien degüella a muchos niños varones, confiando en que uno de ellos sea Jesús. Dicese en general, que este relato hace eco a otros en el AT, donde José ("el señor de los sueños" de Gén 37, 19) baja a Egipto, o Moisés escapa del inicuo Faraón para, muerto éste (Ex 4, 19), volver y sacar a Israel de Egipto.⁴²
- Una narración (entretendida a 2, 1-12) en la que los magos de oriente, llegados cuando hubieron visto la estrella del Mesías, burlan al inicuo rey Herodes y regresan a su tierra. Hay quienes oyen ahí un eco de la historia de Balaam, a quien Filón⁴³ llama *magos*: viene del este (Núm 23, 7 LXX), predice la futura grandeza de Israel, simbolizada en una estrella que surge de entre Jacob (Núm 24, 17 LXX) y, bien a disgusto del inicuo rey Balak, vuelve a casa.
- Un anuncio angélico del nacimiento del Mesías a José en 1, 18-25, entrelazado con el sueño profético.
- El tema de la concepción del Hijo de Dios por obra del Espíritu santo (1, 20-21).
- El tema de María, que concibe virginalmente a Jesús.

En verdad sólo las dos últimas nos importan en este libro. Con la posible excepción de 2, 11, María no desempeña papel alguno en Mt 2, que contendría en sustancia las dos primeras supuestas fuentes. (Tampoco nos ocupa aquí la cuestión de si esas dos primeras supuestas fuentes son históricas, aunque los paralelos del AT hacen claramente posible que sean construcciones imaginarias del cristianismo). La tercera fuente premateana avanzada, el anuncio de un nacimiento, cae asimismo, bajo su aspecto

41. Deben los estudiosos esta información a W. Knox, *The sources of the synoptic gospels*, Cambridge 1953-1957, 2.122, aunque en el decurso de la investigación se fue precisando cada vez más cuanto él había sugerido.

42. Otra posible fuente veterotestamentaria es la historia de Jacob/Israel, al que persigue Labán, y que más tarde baja a Egipto. Cf. M. Bourke, *Literary genius*.

43. *Vida de Moisés*, 1. 50 (§ 276).

técnico, fuera de nuestra área de interés. Principal argumento en que estriba es que también Lc contiene un anuncio de nacimiento; podría suponerse que existió una tradición común de tal anunciación, adaptada luego a las necesidades de cada evangelista: Mateo habría atribuido semejante anunciación a José y Lucas a María. Pero el anuncio de nacimientos está tan estereotipado en el AT⁴⁴, que ambos evangelistas lo hubiesen podido adoptar sin acudir a fuentes cristianas preevangélicas. De todas formas habría tocado a María, en esa supuesta anunciación pre-evangélica, concebir virginalmente y por obra del Espíritu santo —los dos puntos que arriba venían en último lugar. Discutamos minuciosamente la posibilidad de un estado premateano para esos dos puntos.

Concepción por obra del Espíritu santo. La idea de que Dios engendra o reconoce a Jesús por Hijo, y el papel desempeñado por el Espíritu santo en esa filiación, aparecen en otros lugares del NT. El moderno estudio de la cristología del NT acentúa la antigüedad de la resurrección como momento crucial en la comprensión de Jesús por los cristianos, de ahí que no sorprenda hallar en Hech 13, 32-33 la referencia a la resurrección como acto por el que es engendrado Jesús: “Lo que Dios prometió a nuestros padres, él lo ha ejecutado en bien de sus hijos, resucitando a Jesús, como está escrito en el salmo segundo: «Tú eres mi hijo; yo te he engendrado hoy»”⁴⁵. El Espíritu de santidad (¿Espíritu santo?) penetra en el cuadro de la filiación resurreccional de Rom 1, 3-4: “Nacido de la simiente de David según la carne; designado Hijo de Dios en poder según un espíritu de santidad a partir de la resurrección de entre los muertos”⁴⁶. Ahora bien, los evangelios se escribieron en un estadio de la cristología para el que la resurrección revelaba lo que Jesús *ya había sido* durante el ministerio. Así pues, el comienzo del ministerio público en los cuatro evangelios hace que Jesús acceda a Juan

44. Cf. *infra*; asimismo los anuncios natalicios de Ismael (Gén 16, 7-12), Isaac (17, 1-21; 18, 1-12), y Sansón (Jue 13, 3-23), y la tabla de rasgos paralelos en Brown, *Birth*, 156; Léon-Dufour, *L'annonce*, 77.

45. Lo dice Pablo en un discurso. Se reconoce generalmente a esos discursos como composiciones lucanas, pero pueden ser restos de teología cristiana primitiva. Cf. E. Schweizer, *Concerning the speeches in Acts*, en L. E. Keck - J. L. Martyn (ed.), *Studies in Luke-Acts*, New York 1966, 208-216.

46. Cf. *supra* el examen de este texto, cap. 3.

el Bautista y Dios revele que tiene a Jesús por Hijo, cuando el Espíritu desciende sobre él⁴⁷. La primera parte del versículo del Sal 2 arriba citado en relación con la resurrección halla eco en una voz celeste, según los evangelios sinópticos, durante el bautismo de Jesús; de hecho citan íntegramente el versículo "Tú eres mi hijo; yo te he engendrado hoy" el Codex Bezae y Vetus Latina de Lc 2, 22.

En el AT, la generación del rey en cuanto hijo de Dios, a la que el salmo se refiere, era una generación figurada que se efectuaba por la coronación y adopción. Cuando el salmo se acomodó a la resurrección, y aun al bautismo, tuvo también el sentido de una generación figurada, aun cuando los cristianos que hacían uso de él miraban a Jesús como Hijo de Dios en una perspectiva superior a la del AT (como lo atestigua el papel del Espíritu santo —el espíritu de Dios poseía a Jesús y moraba en él de modo único). Empero, cuando la reflexión cristológica retrocedió aún más⁴⁸ y se fijó en el comienzo de la vida de Jesús, hubo de producirse una tendencia a considerar esa generación más literalmente (aunque una generación por el poder del Espíritu santo siempre resultará analógica respecto de la generación humana). Así pues, en el mensaje que celestialmente se revela en Mt 1, 20, "el niño en ella engendrado lo es por [o «del»] Espíritu santo", muchos estudiosos verían una terminología cristológica, antes empleada para la resurrección y el comienzo del ministerio público, que ahora se aplica a la concepción de Jesús. Mt sabe tan bien como los demás evangelistas, que Jesús no se hizo Hijo de Dios por la resurrección; lo era ya durante el ministerio (3, 17; 14, 33; 16, 16). Y Mateo sabe mejor que Marcos⁴⁹, que Jesús era Hijo de Dios ya desde su

47. Mc 1, 11; Mt 3, 17; Lc 3, 22. "Hijo de Dios" leen en Jn 1, 34 la mayoría de testimonios textuales.

48. Se deja en parte advertir una sucesión cronológica: en ella, un momento de la visión cristológica es retrotraído, de la resurrección (predicación primitiva) al bautismo y al ministerio (Mc), y finalmente a la concepción (Mt, Lc). No creamos con todo que el pensamiento de todos los cristianos iba en esta dirección: puede que algunos continuasen afirmando haber sido Jesús "adoptado" por Dios en el bautismo, cuando Mt y Lc lo negaban. Hubo además otras líneas de desarrollo: rastros de una cristología de preexistencia (que nunca habla de concepción o nacimiento) se hallarán en las cartas paulinas (Flp 2, 5-7; 1 Cor 8, 6; Col 1, 15-17) y en Jn (1, 1, 14; 17, 5). Cf. *supra*, cap. 3.

49. Decimos "mejor que Marcos", sin juzgar si Mc era o no del parecer que Jesús se convirtió en Hijo de Dios con motivo del bautismo. Las ideas cristológicas de Mc no deben en ningún caso interpretarse según categorías cristológicas de la controversia adopcionista posterior.

concepción⁵⁰, y no se hizo tal en el bautismo. En su aproximación, hay tras el anuncio del ángel una tradición pre-mateana (corroborada por el ángel lucano quien, aun empleando un vocabulario algo diverso, es portador de idéntico mensaje cristológico —Lc 1, 35); pero dicha tradición carece de especial contenido mariano a no ser el “momento cristológico”, que la concepción constituye, como el bautismo y la resurrección.

Concepción virginal. La tradición de la concepción virginal es vehículo más verosímil de una mariología mateana (aun cuando la concepción se consigne primariamente por un contenido cristológico). Concedida la posibilidad de que “engendrar al Hijo de Dios”, con una referencia al Espíritu santo, pueda representar una primitiva teología cristiana, que ahora se aplica a la concepción de Jesús, ¿por qué hace Mt a ésta precisamente virginal? La idea de una concepción virginal ¿es adición peculiar de Mt, o preexiste a él?

No es impensable que fuese Mateo, quien personalmente introdujera el tema de la concepción virginal. Sólo en 1, 23, de todo 1, 18-25, aparece “virgen”, en la cita isaiana de cumplimiento; y cree la mayoría de los estudiosos haber sido el mismo Mateo quien reunió tales citas de cumplimiento⁵¹. Deberá empero notarse que, no por haber verosímilmente añadido Mateo Is 7, 14 a la escena, proviene de él la idea de la concepción virginal⁵². Si se estudian las técnicas que Mateo emplea en las citas de cumplimiento, será de advertir que puede recurrir a ellas con objeto de ilustrar un tema contenido ya en su fuente. (Por ejemplo, la idea de que, a poco de su bautismo, Jesús se dirigió

50. No hay indicación de preexistencia en Mt (cf. n. 48). En 1, 18-25 no emplea Mt la expresión “Hijo de Dios”, probablemente porque quiere respetar la atención que la profecía isaiana presta a “Emmanuel, es decir, Dios con nosotros”. Que esta designación equivale a la de “Hijo de Dios” puede deducirse de 2, 15.

51. Para un examen de las citas de cumplimiento en Mt, cf. K. Stendahl, *The school of st. Matthew*, Philadelphia 1968; R. H. Gundry, *The use of the old testament in st. Matthew's gospel*, Basel 1969, y el análisis sumario de los juicios de F. van Segbroeck en Didier, *L'évangile*, 107-130. En cuanto a pruebas de que Mt añadió las cinco citas formularias (cf. *supra*, n. 8) al relato de la infancia, cf. Davis, *Tradition*; Soares Prabhu, *Formula*; y Brown, *Birth*, 96-104.

52. En parte, la presente discusión será de un signo u otro, según que Is 7, 14 haya influido o no en la descripción que Lc hace de la concepción de Jesús. Quienes se pronuncian por la afirmativa, atribuyen a Is 7, 14 un mayor papel formador en la configuración tanto de Mt como de Lc, aun quizá a nivel preevangélico.

a Galilea, tenía la Mt en su fuente [Mc 1, 14]; pero introdujo una cita de Is 9, 1-2 [Mt 4, 12-16], porque en el itinerario galileo vio cumplidas las palabras del profeta). Además, en la versión hebrea y de los LXX de Is 7, 14⁵³, no hay referencia alguna a la concepción virginal. El hebreo de Is 7, 14 habla sólo de la concepción de un niño por una doncella⁵⁴. Los LXX emplean el vocablo griego que significa normalmente virgen (*parthenos*)⁵⁵, mas la concepción va a producirse en el futuro —la doncella, ahora virgen, concebirá en el futuro un niño, presumiblemente por vía natural. Todo el contexto del pasaje isaiano indica que el profeta hablaba de una contemporánea suya, y no anunciaba un alumbramiento que tendría lugar 700 años después. Es por consiguiente poco verosímil, que Mt tuviese la idea de la concepción virginal por haber reflexionado sobre Is 7, 14, pues en cuanto sabemos, ningún judío había visto indicado en este texto semejante origen del Mesías. Mas si preexistía la noción de que Jesús había sido concebido virginalmente, ello pudo recordar a Mt Is 7, 14, que entonces habría él reinterpretado como predicción de tal concepción.⁵⁶

Independientemente del pasaje isaiano, ¿hay otras vías, por las que el propio Mt pudo tener idea de una concepción virginal, sin presuponer una tradición premateana? Algunos estudiosos proponen que fue pura *deducción de la teología cristiana*. Vimos arriba cómo la “generación por

53. Es enorme la literatura sobre este versículo, pero R. G. Bratcher, BT 9 (1958) 97-126, resume convenientemente los detalles.

54. La palabra hebrea *almá*, empleada nueve veces por el AT, significa mujer joven que ha alcanzado la pubertad y es por consiguiente núbil. (Nunca significa mujer casada, aunque en el texto ugarítico de Keret, II, 21-22, la palabra afín *glm* forma paralelismo poético, y por ello se corresponde a grandes rasgos con 'att, "esposa"). Esa palabra no acentúa la virginidad, aun cuando por razón de los criterios éticos y sociales del judaísmo, la mayoría de las muchachas comprendidas en esa edad fueran de hecho vírgenes. Aun así, en Cant 6, 8 significa mujeres del real harén; cf. asimismo Prov 30, 19.

55. El adversario judío de Justino en el *Diálogo con Trifón*, 43, 8; 67, 1, etc., señala correctamente que *neanis*, “muchacha”, traduciría *almá* mejor que *parthenos* (mas nótese que jamás niega la protesta explícita de Justino de ser *parthenos* la lectura de los LXX). El Liddell and Scott *Greek Lexicon* da varios ejemplos del uso laico griego de *parthenos* para mujeres que no son vírgenes. Pero esta palabra parece haberse especializado más en el griego posterior (Bratcher [nota 53 *supra*], 112), y la mayoría de los 65 empleos en los LXX hace clara referencia a vírgenes.

56. Creería sin duda descubrir el significado verdadero del texto. Los secarios de Qumrán, que veían en profetas como Habacuc referencias a su propia comunidad, sostenían haber concedido Dios a su Maestro de Justicia el entender los misterios de las palabras proféticas (1 QpHab 7, 3-5). Asimismo cf. *supra*, cap. 2.

el Espíritu santo" era un modo de describir teológicamente la filiación divina, que en el relato de la infancia se asociaba a la concepción de Jesús. ¿Habría concluido un cristiano como "Mateo" que, siendo Jesús Hijo de Dios, carecía de padre humano? No habría en el AT precedente alguno a semejante conclusión: Dios podía llamar al rey hijo suyo (Sal 2, 7), aun cuando todos en el país supiesen quién era el padre terrestre del rey —su derecho a la realeza deriva del linaje paterno. Quieren algunos buscar ese precedente en el paganismo grecorromano u otro, donde hay dioses que tienen hijos de mujeres⁵⁷. Mas antes de aceptar lo ahí sugerido, necesitamos pruebas de que Mt tiende a extraer elementos religiosos del ámbito gentil y halla a los mitos sexuales del paganismo aptos para la adaptación. Tendríamos que explicar por qué da una idea del todo asexual de la concepción de Jesús (Dios no es el agente viril; discretamente, la concepción es "del Espíritu santo"), por qué esa concepción pagana se insertó en una historia de trasfondo judío (el patriarca José, el nacimiento de Moisés, arriba mencionados), y a qué objeto se presuponen las costumbres nupciales de los judíos. Mayor seriedad reviste la hipótesis de una influencia mixta judaico-grecorromana, ante todo, en el pensamiento de judíos criados fuera de Palestina. Arriba discutimos (cap. 3) la descripción filónica de la generación de las virtudes en el alma humana⁵⁸, para la que utiliza historias natalicias de los patriarcas, engendrados por un poder de Dios, por ejemplo, "Rebeca, que es la perseverancia, quedó embarazada por virtud de Dios". Veíamos entonces cómo podía subyacer a la alegoría filoniana una teoría judeohelenística en la que los patriarcas habrían sido engendrados directamente por el poder de Dios, sin un agente viril. Pero vimos asimismo que esa interpretación es cuestionada; continuamos, pues, sin prueba *concluyente* de que existiera en el judaísmo la idea de una concepción virginal, la cual habría inducido a Mt (o a la tradición preevangélica) a insertar dicho motivo en la historia natalicia de Jesús.

57. No todas éstas eran concepciones virginales; eran concepciones por impregnación divina, sin padre humano. Se han propuesto paralelos en el área de las religiones universales, por ejemplo, la concepción de Buddha y del hijo de Zoroastro. Boslooper, *Virgin birth*, hace un examen detallado de los referidos paralelos.

58. Filón, *Sobre los querubines*, 12-15.

Otra hipótesis, según la cual, la concepción virginal provendría de una conclusión lógica, es aún más complicada, pues supondría que *se combinan historia y teología*. En ella, la situación presentada por Mt sería históricamente correcta, es decir, María habría concebido en el intervalo del mutuo consentimiento (*erûsîn*) y el traslado a casa de José (*nîsû'in*). Esta suposición tiene un apoyo en el relato de Lc, donde María es todavía virgen, y aun así está desposada (1, 27), lo que al parecer presupone la misma situación de intervalo. Si esa situación de intervalo fuera sencillamente ficticia, no aparece cómo pudo la invención cristiana situar tan torpemente el momento de la concepción —por ejemplo, si se imaginase a María, concibiendo por el Espíritu santo la noche en que es llevada a casa del marido, justo antes de que normalmente den comienzo las relaciones conyugales, Jesús habría nacido en el plazo debido, sin motivo de escándalo. Pero tal como ocurre, el relato mateano postula que Jesús nazca muy pronto después que sus padres han comenzado a vivir juntos. De ahí que pudiera haber alguna irregularidad en el nacimiento de Jesús, la que sus oponentes interpretan en términos de ilegitimidad y pecado por parte de María⁵⁹. Un cristiano como Mateo, convencido de la impecabilidad de Jesús⁶⁰, posiblemente creyó que la exclusión de pecado hubo de alcanzar hasta los propios orígenes, concluyendo con la idea de una concepción virginal⁶¹. Dado que tales ideas surgen independientemente aquí y allí, podría argüirse que Lc llegó a idéntica conclusión. Pero si uno acepta tal explicación (débil a todas luces) de la proveniencia de la idea de la concepción virginal, más fácil es presumir que tanto Mt como Lc tuvieron noticia de ella por una previa interpretación teológica de los hechos que rodearon el nacimiento de Jesús.

No hemos agotado todas las posibles explicaciones del origen de la creencia cristiana en una concepción virginal; pero nos hemos concentrado lo bastante en aquellas que

59. Cf. *supra*, n. 20; e *infra*, cap. 9, respecto a pruebas en el siglo II, concernientes a la acusación judía de que Jesús era ilegítimo.

60. Como prueba de haberse difundido mucho la idea de que Jesús no estaba en sus cabales, cf. 2 Cor 5, 21; 1 Pe 2, 22; Heb 4, 15; 1 Jn 3, 5. Hay una posible alusión a esa demencia en Mt 3, 14; pero, cf. G. Bornkamm, *Jesús de Nazaret*, Salamanca 1977, 55s.

61. En esta teoría la concepción virginal no es pura derivación de un principio teológico; hay un catalizador histórico. Otro catalizador, en especial para la formulación mateana, pudo ser Is 7, 14.

posibilitan el argüir que fue el evangelista quien primero tuvo esa idea y la introdujo en el relato natalicio. Hemos visto que tales explicaciones envuelven multitud de dificultades. Así pues, con algunas diferencias de acento entre nosotros, reconocemos la posibilidad, y aun probabilidad, de una aceptación preevangélica de la concepción virginal.⁶²

Para los investigadores que deseen rebasar el *segundo estadio* de la formación del evangelio y alcanzar el *primero* (*supra*, cap. 2), con el fin de preguntar por la *historicidad factual* de la concepción virginal, las pruebas disponibles al examen crítico son todavía más escasas. La idea de que se transmitiese en círculos familiares el recuerdo de una concepción virginal (partiendo bien de José, bien de María), publicada luego en el período preevangélico, tropieza con dos graves objeciones⁶³. Primera, ¿por qué no hay clara relación de ella (y a menudo ni siquiera noticia) en algún otro testigo del NT aparte del Mt y Lc? La ignorancia de la concepción virginal por parte de muchos primitivos cristianos resulta más peculiar aún, si se había difundido una calumnia, consistente en la imputación de ilegitimidad a que daba pie la irregularidad del plazo en que había nacido Jesús. ¿Cómo responderían a esa imputación los cristianos ignorantes de la concepción virginal? Segunda, ¿no se habría transmitido la noticia de las circunstancias que rodearon el nacimiento de Jesús, al igual que el simple hecho de la concepción virginal? Y en todo caso ¿cómo es tan diversa la historia en Mt y Lc?

En suma, no vemos cómo la moderna aproximación científica a los evangelios pueda establecer la historicidad de la concepción virginal (ni tampoco rechazarla). Esto no es negar en modo alguno la posición de muchos cristianos que aceptan la historicidad de la concepción virginal⁶⁴,

62. Si hubo un relato premateano de los magos, como sugieren muchos estudiosos (cf. *supra*, n. 40), ¿prueba la indicación de 2, 11 —“vieron al niño con María, su madre” (sin mención de José)— que la historia de los magos presupone una concepción virginal? La referencia es demasiado fugaz como para constituir un argumento real.

63. Ha sostenido los argumentos contrarios a una tradición familiar el estudioso católico A. Vögtle, *BibLeb* 11 (1970) 51-67.

64. Decimos “muchos” cristianos, porque se distingue aun en declaraciones eclesiásticas oficiales, por ejemplo, *Doctrine in the church of England: the report of the Commission on Christian Doctrine appointed by the archbishops of Canterbury and York in 1922*, London 1938, 82: “Muchos de nosotros sostienen... que la creencia en el Verbo hecho carne va íntimamente unida con la creencia en el nacimiento virginal... Pero algunos de entre nosotros sostienen que una creencia plena en la encarnación histórica es más consecuente con la suposición de que el nacimiento de Nuestro Señor se produjo según las circunstancias normales de la generación humana”.

porque acatan la autoridad de los evangelistas o de sus fuentes, o bien porque creen en la inerrancia bíblica, cuando la materia es de tal importancia⁶⁵ o, en fin, porque tal es la enseñanza de su iglesia en cuanto al nacimiento virginal⁶⁶. Y por supuesto, el que sean escasas las posibilidades de una indagación histórica, nada quita a la clara intención cristológica de los evangelistas, la cual modeló ya en los primeros tiempos la expresión confesional: "Nacido de la virgen María".⁶⁷

Una vez más, lo que ante todo nos interesa, y para lo que estamos capacitados, es determinar la *actitud de Mateo* para con María en el relato de la infancia (*tercer estadio* en la formación de los evangelios): ¿qué añade a dicha actitud el que aparezca una posibilidad, y aun verosimilitud, de que la concepción virginal hubiese sido aceptada antes de Mt? Significaría al menos que, ya en fecha muy temprana, se miraba a María como especial y admirablemente dedicada por Dios al proyecto suyo de enviar al Mesías, su Hijo. Nos ocuparemos luego del efecto producido, siempre dentro de Mt, por esa visión mariana del relato de la infancia, sobre la presentación de la familia de Jesús, incluida María: la luz algo adversa, bajo la que aparece en Mc el ministerio público, sufrirá una modificación. Si hubo una visión propicia premateana del lugar de María en la infancia de Jesús, puede que esa visión sea contemporánea a la composición de Mc. Tendríamos ahí un temprano ejemplo del pluralismo en la mariología cristiana, con visiones marianas muy diferentes sostenidas en una misma época, de un lado por Mc, del otro por la tradición premateana, de la concepción de Jesús.

65. El empleo del término "inerrancia" no tiene que implicar una actitud fundamentalista hacia la Escritura; cf. *supra*, cap. 2, en cuanto a una más sutil comprensión de la inerrancia.

66. Brown, *Virginal conception*, 66, quien arguye que "la totalidad de las pruebas científicamente controlables deja el problema sin resolver", propugna también (p. 35) que "la concepción virginal se clasificaría entre las doctrinas infalibles enseñadas por el magisterio ordinario" de la iglesia católica romana.

67. J. N. D. Kelly, *Early Christian creeds*, London 1960, 145-146, glosa la introducción de este motivo en el antiguo credo romano hacia el 175 d. C. Fue en parte para contrarrestar una herejía que cuestionaba la realidad de la humanidad de Jesús, aunque no deba exagerarse el motivo antignóstico. Esta frase acentuaba más bien una afirmación cristológica de mayor plenitud. Así, "nacido de María virgen" no sería primariamente mariológico; presupone que María ha concebido virgen, pero se encuentra en un punto diverso de la moderna preocupación por la historicidad de la concepción virginal.

II. MARÍA EN EL MINISTERIO PÚBLICO

El lector de Mt ha recibido sus primeras impresiones sobre María en la narración de la infancia. Mientras que sólo es objeto de breve mención, tanto en la genealogía como en el relato subsiguiente de la concepción, María ocupa indudablemente un lugar positivo en la historia del nacimiento del rey mesiánico; ¿cuál es su puesto una vez comienza ese Mesías a proclamar el reino? Que éste es un interés primario de Mt, lo sugiere el que su relación del ministerio público no contiene otras referencias que las de Mc. Aun así, los dos pasajes relevantes en relación con María paralelos a Mc ostentan significativas divergencias respecto al segundo evangelio⁶⁸; de suerte que podemos al menos comprobar la consecuencia de la visión mateana de María a lo largo del respectivo evangelio, aunque tal tema no sea relevante.

1. *Los discípulos constituyen la familia de Jesús* (12, 46-50)

Al discutir en Mc 3, 31-35 los pasajes paralelos en cuanto dotados de unidad propia, vimos que tenían por objeto determinar la familia escatológica de Jesús, constituida por la proclamación del reino. Tal determinación producíase en tanto en cuanto fuese ejecutada la voluntad de Dios, y ello en contraste con la relación física a Jesús. Pero si el propio pasaje indicaba que la familia física (madre y hermanos), no importaba en la escala de valores de Jesús, Marcos reforzaba el impacto mediante la escena que hacía preceder (3, 20-30). El contexto marcano introducía a la madre y a los hermanos de Jesús como "los suyos", quienes habían salido para detenerle, pues decían, "está fuera de sí". Y así, para Marcos, la familia física o

68. Como se indicó en cap. 2, nos adherimos a la tesis de que Mt fue escrito después de Mc y en dependencia de éste. De sostener lo contrario, la actitud de Mc hacia María se habría endurecido mucho. Un Mc que hubiese escrito después de Mt habría omitido los relatos de la infancia y todas las referencias específicas a la concepción virginal. (Cf. *supra*, cap. 4). En el lugar de una María a la que Dios asigna una función en el advenimiento del Mesías, Mc habría puesto a una María que cree a su hijo demente, cuando éste comienza el ministerio. La declaración de ser Jesús un profeta sin honor "entre los propios parientes" se encuentra sólo en Mc (6, 4), y pasaría a ser correctivo del cuadro mateano, donde María presencia el culto que los magos tributan a Jesús (2, 11).

natural, que no comprende a Jesús, es *reemplazada* por la familia escatológica, que le sigue para oír la palabra de Dios y ejecutar su voluntad.

La forma mateana del pasaje no difiere mucho de la marcana:

(⁴⁶) Mientras aún hablaba a las turbas, he aquí que su madre y sus hermanos estaban fuera preguntando por él. (⁴⁸) Pero él respondió al hombre que se lo dijo, "¿quién es mi madre y quiénes son mis hermanos?". (⁴⁹) Y extendiendo la mano hacia sus discípulos dijo: "¡He ahí a mi madre y a mis hermanos! (⁵⁰) Pues quienquiera haga la voluntad de mi Padre celestial, es mi hermano, hermana y madre".

Sin el textualmente dudoso v. 47, Mt dice una sola vez que la madre y los hermanos físicos están fuera; menciona además específicamente a los "discípulos" en el v. 49 (en contraste con "los que le rodeaban", de Mc) ⁶⁹. Aun en el propio pasaje, pues, recae el acento mateano sobre la familia escatológica de discípulos, mientras que la familia física más sirve de catalizador que de contraste.

Sin embargo, no es tanto en el pasaje mismo donde Mt difiere de Mc, cuanto en el contexto. Falta del todo la escena introductoria, donde "los suyos" piensan que no está en sus cabales. La omisión es presumiblemente deliberada, y puede entenderse si Mt interpretó ese "los suyos" de Mc en forma que incluyese a la madre de Jesús. En la lógica del evangelio mateano, la madre de Jesús ha concebido a éste virginalmente; sabe por un mensaje angélico que él salvará al pueblo de sus pecados; ha visto cómo le protegió Dios contra un rey inicuo, cómo ha trazado una ruta terrestre a su destino, conduciéndole a Nazaret. Malamente, pues, ignoraría su misión hasta tal punto, que no le creyese en sus cabales. En consecuencia, la escena que toca a la verdadera familia de Jesús es, en conjunto, mucho más benigna y se presta mucho menos a ser leída como sustitución o repulsa de la familia física.

69. Los mejores testimonios textuales omiten el v. 47, cuyo contenido es: "Uno le dijo: 'Tu madre y tus hermanos están fuera preguntando por ti'". Metzger, TCGNT, 32, cree lo omitieron los amanuenses por razón del *homoteleuton*. Mas puede argüirse que el pasaje hace sentido sin él y que fue añadido por los amanuenses para armonizar a Mt con Mc.

La descripción marcana establece una dicotomía más áspera entre los sentados dentro y la madre y los hermanos que están fuera. Otra diferencia menor entre Mt 12, 50 y Mc 3, 35 es la preferencia mateana por la expresión "mi Padre", en contraste con "Dios", que emplea Mc.

2. El rechazo de Jesús en su propia tierra (13, 53-58)

Esta escena sigue en Mt al tercer discurso doctrinal de Jesús (13, 1-52), discurso en parábolas. Y así, cuando Jesús llega a "su propia tierra", presumiblemente Nazaret, ya ha precedido una proclamación del reino más extensa que en Mc, lo cual realza el impacto del rechazo. De nuevo, el pasaje mismo difiere sólo en ligeros detalles del relato marcano ⁷⁰:

(⁵³) Y cuando Jesús hubo concluido estas parábolas, se alejó de allí; (⁵⁴) y llegando a su propia tierra, enseñábase en la sinagoga, de suerte que se asombraban y decían, ¿De dónde vienen a este hombre esa sabiduría y esas obras tan poderosas? (⁵⁵) ¿No es éste el hijo del carpintero? ¿No se llama su madre María? ¿No son sus hermanos Santiago y José, Simón y Judas? (⁵⁶) ¿Y no están con nosotros todas sus hermanas? ¿Dónde ha adquirido este hombre todo eso? (⁵⁷) Y se ofendían de él. Pero Jesús dijo, "No falta honor al profeta más que en la propia tierra y en la propia casa". (⁵⁸) Y no realizó allí muchos prodigios a causa de su incredulidad.

Existen, sin embargo, dos significativas diferencias para la mariología. En 6, 4 Marcos ha escrito: "Un profeta no es privado de honra más que en la propia tierra, *y entre los propios parientes*, y en la propia casa". La idea de que los propios parientes no honraban a Jesús es consecuente con la noticia marcana de que "los suyos" creían a Jesús fuera de sí (3, 21). No extraña el que Mateo, quien ha omitido una referencia anterior, omita de nuevo a los parientes, cuando se enumeran los que no honran a Jesús ⁷¹. Una vez más, difícilmente se imagina que no honre a Jesús una madre que le ha concebido por obra del Espíritu santo.

70. Aparte de las principales diferencias, que acabamos de referir, podemos notar éstas: (a) la tensión creada a partir del discurso en parábolas; (b) en la alocución de Jesús al pueblo de Nazaret —"les enseñaba en la sinagoga"—, se expresa más sin ambages que Mc: "Comenzó a enseñar en la sinagoga"; (c) se duplica (final de los versículos 54 y 56) lo preguntado por Mc 6, 2 de una sola vez; (d) una omisión en el último versículo de la cláusula marcana, "salvo que impuso las manos a algunos enfermos y los sanó".

71. Es difícil asegurar cómo interpretó Mt la falta de honor "en su propia casa (*oikia*)", leído a continuación de "su propia tierra". Si quiere decir "familia", ¿resulta menos personal que el marcano "entre sus propios parientes"?

La segunda diferencia entre Mt y Mc es más difícil, y nos lleva a recordar los dichos paralelos de Lc, que ya adjunimos cuando arriba tratamos a Mc (cap. 4) ⁷²:

Mc 6, 3: "¿No es éste el carpintero, el hijo de María?"

Mt 13, 55: "¿No es éste el hijo del carpintero? ¿No se llama su madre María?"

Lc 4, 22: "¿No es éste el hijo de José?"

Jn 6, 42: "¿No es éste Jesús, el hijo de José? ¿No conocemos a su padre y a su madre?"

Si Mt depende de Mc, ¿por qué cambia "el carpintero" en "el hijo del carpintero"? ¿Consideraba que esa designación rebajaba a Jesús? ⁷³. En el versículo final de esta perícopa, la estima que Mt tiene de la dignidad de Jesús hace que cambie el "no pudo hacer prodigios allí" de Mc en "no hizo allí muchos prodigios". Una "más elevada" cristología puede haber llevado a que Mt prefiriese imaginar a Jesús como hijo del carpintero, más bien que como carpintero él mismo (con o sin el catalizador de alguna noticia histórica sobre la profesión de José).

Si se acepta esa explicación como más verosímil, ¿cómo justificar el que Mt, Lc y Jn convengan los tres en designar a Jesús por el hijo de su *padre* en contra de Mc? ¿Cuestiona eso la tesis de que Mt y Lc se basen en Mc, posibilitando el que Mc cambiase a Mt y Lc? (Posibilidad que se relaciona a veces con la tesis arriba expuesta, cap. 4, de

72. Era allí interés nuestro primario determinar la significación de que Mc omitiese la mención del padre de Jesús, y parecía lo más probable que José hubiese muerto. Aquí presumimos lo dicho en aquella ocasión sobre el pasaje marciano en cuanto a apotegma o paradigma, estando en el centro de la atención "Un profeta no está sin honor más que en su propia tierra".

73. Según echamos de ver por Orígenes, *Contra Celso*, 6. 36, en tiempos posteriores al NT, los adversarios judíos acusaban a Jesús de ser trabajador; Orígenes replica que "ningún pasaje de los evangelios aceptados por las iglesias presenta a Jesús mismo como carpintero" (por donde es patente que no leía "el carpintero" en Mc 6, 3). En cuanto a la gama de *tekton*, que comprende a los artesanos de la piedra, la madera y el metal, cf. P. H. Furfey, *Christ as Tekton*: CBQ 17 (1955) 324-325. Albright y Mann sostienen que esa palabra significa "arquitecto, constructor", *Matthew*, 172-173, y relacionan *tekton* con el arameo *naggara*. Se representan a José y a Jesús como constructores a contrata, que se desplazaban a otras poblaciones y detentaban el rango de maestros. Sobre las escasas pruebas de dichos talmúdicos muy posteriores en los que figura *naggara*, G. Vermes, *Jesús el judío*, Barcelona 1977, arguye muy dudosamente por el significado de "sabio, erudito".

que Mc quiera aludir a la concepción virginal mencionando a la madre de Jesús. Vimos las razones que hacían improbable esa tesis. Puesto que Mt y Lc, los dos evangelistas comúnmente acreditados por su reconocimiento de la concepción virginal, no vacilan en llamar a Jesús "el hijo del carpintero" y "el hijo de José", el problema de la concepción virginal resulta, con certeza casi total, extraño a esta prolija discusión). Hay una solución más sencilla que la de suponer a Mc corrigiendo a Mt y Lc. La escena de Lc 4, 16-30 difiere bajo muchos aspectos de su paralela en Mt/Mc; y dista mucho de ser seguro que el lucano "¿no es éste el hijo de José?" representa una adaptación del mucho más largo Mc 6, 3, con su referencia a María, a los hermanos y a las hermanas⁷⁴. La escena joánica del cap. 6, junto al Mar de Galilea, difiere mucho de la escena sinóptica, en "su propia tierra", o Nazaret; y lo dicho en Jn 6, 42 puede no depender en nada de la tradición sinóptica. (Si, en efecto, no depende, tampoco sorprenderá que Jn se aproxime bastante a Lc; muchos estudiosos ven cierta relación entre las tradiciones lucana y joanea a nivel pre-evangélico). En otras palabras, ese "¿no es éste (Jesús) el hijo de José?"⁷⁵ de Lc y Jn puede no tener relación alguna con el "¿no es éste el hijo del carpintero?" de Mt. Significaría que no tenemos tres redacciones de Mc portadoras, a grandes rasgos, de un mismo contenido; lo que difícilmente se admitiría. Más bien sería el relato mateano un arreglo de Mc, para el cual veíamos una explicación plausible en el párrafo anterior.

Es además digno de nota, cómo la identidad de Jesús, por referencia tanto al padre como a la madre, recuerda el retrato de éstos por el que Mt comienza en el cap. 1. Importaba allí, para el argumento de Mt, el que Jesús fuese verídicamente hijo de José (porque José le había reconocido), pues se demostraba así que Jesús era un davídida. La mención de María inmediatamente después de José, en 13, 55, recordaría al lector que es la madre de Jesús por obra del Espíritu santo, como Mt refiere en 1, 18-25.

74. H. Schürmann, *Lukasevangelium*, 235-236, aduce cuatro razones por las que Lc 4, 22 no debe considerarse una enmienda de Mc 6, 3.

75. El último entre los argumentos de Schürmann (n. 74) consiste en que la expresión "hijo de José", de Lc y de Jn, es una probable antigua tradición, y que no puede pretenderse necesariamente que el marcano "hijo de María" sea más original.

Todo indicaría, pues, que la adaptación mateana de los pasajes mariológicos, tomados en préstamo del relato marciano del ministerio, armoniza con la visión de María que proyectan los cap. 1-2 de dicho evangelio. La impresión negativa de la visión marciana se ha mitigado casi hasta la neutralidad; mas esa neutralidad asumirá verosímilmente renovado colorido, a partir de la positiva impresión inicial que el lector recibe al comienzo del evangelio.

MARIA EN EL EVANGELIO DE LUCAS Y EN LOS HECHOS DE LOS APOSTOLES *

Como en el evangelio de Mt, así también en el de Lc pueden distinguirse dos tipos de pasajes en relación con el estudio de María: *primero*, un extenso conjunto de referencias marianas en el relato de la infancia¹ de los cap. 1-2, donde ella juega un importante papel en la anunciación, la visitación, el nacimiento en Belén, la presentación y hallazgo de Jesús en el templo; *segundo*, cuatro pasajes relativamente breves en el relato del ministerio público de Jesús. Como Mt, Lc tiene una genealogía de Jesús, y el primero de los cuatro pasajes contenidos en el relato del ministerio es una línea de dicha genealogía (3, 23), según la cual, Jesús es, sólo "supuestamente", hijo de José. El segundo y tercero de esos pasajes tienen paralelos en los otros dos sinópticos, a saber, Lc 4, 16-30, que refiere el rechazo de Jesús en Nazaret (cf. Mc 6, 1-6a; Mt 13, 53-58); y Lc 8, 19-21, que declara quién constituye la familia de Jesús (cf. Mc 3, 31-35; Mt 12, 46-50). El cuarto pasaje (11, 27-28), en el que una mujer de entre la multitud proclama la bienaventuranza de la madre de Jesús, es peculiar de Lc. Los Hech mencionan a María sólo una vez (1, 14), en un catálogo de los que se habían reunido para orar en Jerusalén después de la ascensión y antes de pentecostés. Cronológicamente, es la última referencia específica a María y a su destino en la historia neotestamentaria del movimiento cristiano.

* R. E. Brown moderó el debate en torno a este capítulo, cuya primera redacción corrió a cargo de J. Reumann. El equipo dedicó tres sesiones (enero, febrero y marzo de 1976) parcial o enteramente a los datos de Lc/Hech.

1. Relato de la "infancia" o del "nacimiento" no es designación apropiada para los dos primeros capítulos en Mt y Lc: el cap. 1 es en uno y otro evangelio previo al nacimiento. Lc contiene la complicación adicional de una historia de Jesús a la edad de doce años (2, 41-51).

El material mariano de Lc es más abundante que el de ningún otro autor neotestamentario; y para que el capítulo a él dedicado guarde proporción con el tenor y contenido de las demás partes de esta obra, hemos de evitar la discusión detallada de muchas incertidumbres en cuanto al propósito, procedimiento, fuentes, etc., de Lc, remitiendo sin más al curioso lector a los estudios que tratan esas cuestiones. Intentamos, pues, examinar los pasajes mariológicamente relevantes de acuerdo con la sucesión que ahora tienen en Lc-Hech, aun cuando seamos conscientes de que su orden actual no reproduce el de su composición original. Diciéndolo así, benévolamente pasamos por alto la posibilidad de que Lc escribiese los cap. 3-24 del evangelio y el libro de los Hechos antes del relato de la infancia (1, 5; 2, 15), antepuesto luego al evangelio²; o también que Lucas editase primero un proto-Lc, al cual adicionó luego material extraído de Mc y otras fuentes³. Semejantes teorías nos atañerán sólo en cuanto afecten a nuestro recorrido de los tres estadios en la formación de los evangelios (cf. *supra*, cap. 2), desde la narración evangélica, pasando por las fuentes preevangélicas, hasta la situación histórica de Jesús. La prioridad de nuestras opciones obedece a que estamos convencidos de que es preciso dar la preferencia a aquella visión de María que conservó la comunidad cristiana en la forma final de Lc-Hech, única de la que podemos estar ciertos.⁴

Teológicamente Lc-Hech refleja un programa o plan determinado, que con propiedad designaríamos aproximación histórico-salvífica⁵. Lc se delata en mayor grado que los demás evangelistas, consciente de la historia universal (Lc 3, 1). El propósito que expresa en 1, 1-4 tiene resonancias históricas, y Lc-Hech muestra cierto parecido con el estilo de algunas historias griegas y judías que circulaban en el siglo I d. C. Esta actitud de historiador modeló su presentación del tema de la salvación, y el carácter cén-

2. Variantes de esta posición invocan Conzelmann y Oliver, que impugnan (diversamente) Tatum y Minear (cf. bibliografía).

3. Cf. *supra*, cap. 2, nota 13; asimismo V. Taylor, *Evangelio según san Marcos*, Madrid 1980.

4. Seremos conscientes de que, en el actual canon del NT, Hech sigue a los cuatro evangelios y está separado de Lc por Jn. Ello hace todavía más decisiva y culminante, en términos de una "hermenéutica canónica" del pasaje, la referencia de Hech 1, 14 a María.

5. Las obras de Conzelmann, Flender y Marshall explican profusamente la peculiar combinación lucana de teología e historia.

trico de lo que Dios ha obrado en Jesús se ve en relación con las pasadas misericordias de Dios para con su pueblo y en el contexto de su acción en la iglesia a través del Espíritu⁶. Investigaremos el papel que Lc asigna a María en su plan global de historia de la salvación⁷. Otros pasajes lucanos, de acento teológico comúnmente reconocido, con interés para nosotros, incluyen la universalidad del plan salvífico de Dios, el puesto especial de las mujeres, la bienaventuranza única de los pobres, la atmósfera de oración y piedad en el templo y la alegría de las vidas vividas en obediencia a Dios⁸. Como veremos, todos estos intereses dan color al diseño lucano de María.

I. MARÍA EN EL RELATO DEL NACIMIENTO (Lc 1-2)

Tras un prefacio (1, 1-4) que destaca la preocupación de Lc por escribir un relato ordenado, a base de noticias comunicadas ("transmitidas") por "testigos oculares y ministros de la palabra"⁹, el evangelista nos brinda dos capítulos con material que, en alternativa sucesión, atañe a Juan el Bautista y a Jesús:

Juan el Bautista

Anunciación y nacimiento
(1, 5-25)

Jesús

Anunciación y nacimiento
(1, 26-39)

Visitación de María a Isabel
(1, 39-56)

"Magnificat", versículos 46-55

6. Se acepta ampliamente una general visión lucana tripartita de la historia de salvación, que atañe a Israel, a Jesús y a la iglesia, mas sin ningún compromiso de nuestra parte con la idea que Conzelmann se hace de las referidas divisiones, por ejemplo, poniendo a Juan el Bautista en el periodo de Israel.

7. Räisänen, *Mutter*, titula una sección de su estudio lucano: *Maria in der Heilsgeschichte*.

8. Cf. Kümmel, *Introduction*, 139-147 (ed. original: *Einleitung in das NT*); Taylor, *Luke*, 183-184 (ed. cast.: 1980) J. Navone, *Themes of St. Luke*, Rome 1970.

9. Esto puede representar una sucesión de originarios "testigos oculares", seguidos por "ministros de la palabra", para culminar en Lucas mismo y en cristianos de la segunda y tercera generación. Cf. Klein, *Lukas 1, 1-4 als theologischer Programm*, en *Zeit und Geschichte: Dankesgabe an Rudolf Bultmann*, Tübingen 1964, 192-216, esp. 208-209. En cuanto a si esos "testigos oculares" deben incluir a María, cf. *infra*.

Nacimiento de Juan (1, 57-58)	Nacimiento de Jesús (2, 1-10) "Gloria in excelsis", versíc. 13-14
Circuncisión (1,59-79) "Benedictus", versículos 67-79	Circuncisión (2, 21) Purificación en el templo y bendiciones de Simeón y Ana (2, 22-38) "Nunc dimittis", versículos 28-32 Regreso a Nazaret (2, 39)
Crecimiento del niño (1, 80)	Crecimiento del niño (2, 40) Hallado en el templo a la edad de doce años (2, 41-51) Crecimiento del niño (2, 52)

Aunque en este paralelo se corresponden en general lo dicho del Bautista y lo dicho de Jesús, Jesús aparece con claridad como alguien superior, cuya significación dejará atrás a la de Juan (1, 41-44; cotejar asimismo 1, 80 con 2, 40. 52). Los cuatro himnos de alabanza ahí señalados, las promesas poéticas (1, 14-17. 32-33. 35. 41-44; 2, 33-35) y el acento sobre el papel del Espíritu (1, 15. 17. 35. 41. 47. 67. 80; 2, 25-27) crean una atmósfera no distinta de la que envuelve a pentecostés en Hech 2¹⁰. En esa atmósfera Lucas confiere a María una prominencia muy real, en la línea de Jesús, paralela a la de Juan, y en la visitación, que enlaza a ambas líneas.

Estos dos capítulos han sido objeto de considerable tratamiento científico. En ellos emplea Lucas un estilo griego notablemente semitizado: ¿es indicio de que, para escribirlos, recurrió a fuentes hebreas o arameas, o simplemente imitó el griego semitizante de LXX, tal vez por tener esta narración tanto sabor veterotestamentario? ¿Extrajo de una colección ya existente (cristiana o judía, semítica o griega) para el "Magnificat", "Benedictus", "Gloria" y "Nunc dimittis", himnos que muestran ciertas semejanzas recíprocas? ¿Tomó el material concerniente al Bautista de

10. Cf. P. Minear, *Luke's use*, 128-129.

una fuente que los seguidores de éste compusieron sobre su maestro? Los estudiosos están tan divididos en torno a estas cuestiones¹¹, que poco se podría fundamentar con certidumbre en el modo de responderlas que escogiésemos. Por fortuna esas respuestas no son cruciales para nuestro estudio.

Crucial es nuestra evaluación de la antigua hipótesis de que María fuese una de las fuentes de Lucas, de forma que mucho de los cap. 1-2 reflejaría la relación de un testigo ocular¹². Esta hipótesis no estriba sobre testimonio específico de escritor eclesiástico alguno en los primeros siglos, sino que es una inferencia que fluye de dos observaciones: *primera*, Lc habla de testigos oculares en 1, 2, poco antes de iniciar la narración de la infancia; *segundo*, María es el único ser humano que pudo tener noticia personal de lo que se cuenta en 1, 26-38.

Es preciso delimitar la primera observación mediante algunas reservas. La referencia de Lc a "los que fueron testigos oculares desde el comienzo" [*ap' arches*], en 1, 2, evoca ante todo el grupo descrito por Pedro en Hech 1, 21-22, "los hombres que nos han acompañado todo el tiempo que el Señor entró y salió entre nosotros, comenzando [*arxamenos*] desde el bautismo de Juan". Lc habla principalmente del testimonio ocular del ministerio, es decir, "de las cosas que se han efectuado *entre nosotros*" (1, 1). No puede excluirse la posibilidad de testimonios oculares para el periodo anterior al bautismo (referido en 3, 1-21)¹³, pero tampoco puede presumirse de que exista una referencia a ese período¹⁴. Se requiere además cautela en cuanto al alcance general de la referencia lucana a los testigos oculares. Está haciendo su introducción (1, 1-4) según un modelo conocido a los historiadores helenísticos, cuya invocación de testigos oculares no siempre ha de tomarse al pie de la letra; puede que sólo suponga una

11. Para las diversas posiciones, cf. McHugh, *Mother*, 435-437; Brown, *Birth*, 239-250; Turner, *Relation*; W. Wink, *John the Baptist in the gospel tradition*, Cambridge 1968, 56-86; J. R. Wilkinson, *A Johannine document in the first chapters of St. Luke's gospel*, London 1902.

12. De esta hipótesis se hace a menudo una narración romántica que afecta a Juan, hijo de Zebedeo (cf. *infra*, cap. 7).

13. En 1, 3 dice Lc haber investigado estas cosas atentamente *anóthen* ("de algún tiempo acá", "desde el comienzo"); Hech emplea la misma palabra en 26, 4 para el comienzo de la vida de Pablo.

14. Cf. *supra*, cap. 2, en cuanto a diferencias entre relatos de la infancia y resto de los evangelios.

exigencia de credibilidad¹⁵. Finalmente, el deseo lucano de escribir una relación "exacta" (*akribos*) no envuelve necesariamente la historicidad, como fluye del estudio de aquellas secciones en Lc/Hech para las que disponemos de material comparativo.¹⁶

La segunda objeción tocante al testimonio personal de María en cuanto a la anunciación tiene validez sólo si la escena que contiene su diálogo con el ángel es una narración histórica; de serlo, María es la fuente más decisiva. Era presumible la intención histórica cuando se consideraba a los evangelios biografías, y virtualmente toda la Biblia era considerada como historia. Los intérpretes reconocen hoy en la Biblia toda una biblioteca, que consta de libros, o partes de libros, clasificables según muy diferentes categorías literarias, entre ellas la ficción didáctica, la parábola y el recuento imaginativo. La intención (y capacidad) de un autor para escribir una narración histórica han de ser discutidas. La mayoría de los estudiosos se harían hoy serias preguntas sobre la historicidad global del relato de la infancia en Lc, y señalan las inexactitudes en la referencia al censo de Quirinio, en cuanto marco para el nacimiento de Jesús¹⁷, y en la descripción de las costumbres de la purificación y presentación¹⁸. María está íntimamente envuelta en esas dos escenas del cap. 2 y tales inexactitudes hacen inverosímil que, como testigo ocular, fuese la fuente de la narración básica¹⁹. Y así, aun no

15. Se ha exagerado a veces el papel de los testigos oculares en Hech por despreciar ciertos paralelos de estilo lucano; V. K. Robbins, BR 20 (1975) 5-18, señala que son característicos de antiguos relatos de navegación los "pasajes-nos", y no indican por fuerza que el autor fuese testigo ocular de los acontecimientos narrados.

16. La idea que Lucas se hace del orden le permite alterar la sucesión marcana de la llamada de Pedro y la curación de la suegra de éste (Mc 1, 16-31; Lc 4, 38-39; 5, 1-11). La cronología de Hech según la cual el discurso de Gamaliel precede a la conversión de Pablo significaría que, mediada la década de los años 30, Gamaliel hace referencia al motín de Teudas, ocurrido bajo Fado (44-46 d. C.; cf. Josefo, *Ant.* 20, 5, 1; § 97-99), que él parece situar antes de la sedición de Judas el Galileo, ocurrida el año 7 d. C. (Hech 5, 37; Josefo *Ant.* 18, 1, 6; § 23).

17. J. Finegan, *Handbook of Biblical chronology*, Princeton 1964, 235-238; G. Ogg, ExpTim 79 (1967-1968) 231-236; Brown, *Birth*, 547-556.

18. Lc 2, 22 dice "purificación de ellos", pensando al parecer que se purificaron ambos, padre y madre, cuando sólo a la madre hacía referencia la costumbre. Parece se piensa asimismo (equivocadamente) que la ley exigía se presentase al primogénito en el templo. En 2, 24 Lc llama a las palomas o pichones ofrenda, con motivo de la presentación, mientras que según Lev 12, 6 lo eran de la purificación. Cf. Räisänen, *Mutter*, 125-127; Brown, *Birth*, 447-451.

19. En el contexto del cap. 2 examinaremos la posibilidad de que se base en fuentes distintas de las que subyacen al cap. 1. En teoría, esa hipótesis

excluyendo la posibilidad y aun probabilidad de que llegasen hasta Lucas²⁰ algunos elementos de información histórica sobre el nacimiento de Jesús, no operamos sobre la hipótesis de que nos esté dando sustancialmente las memorias de María. Se acentuará más bien la posibilidad de que construyera su narración a la luz de temas e historias veterotestamentarios.²¹

1. *María en la concepción de Jesús (1, 26-38)*

La primera referencia a María en Lc tiene lugar cuando el ángel Gabriel es enviado a Nazaret "a una virgen desposada con un varón de la casa de David, cuyo nombre era José; y la virgen se llamaba María" (1, 26-27). El anuncio de Gabriel atañe a la futura grandeza de Jesús, y su acento primario es escatológico. No debiéramos olvidar esta cristología, aun cuando la escena haya dado lugar a más reflexión (y literatura) marianas que ninguna otra en el NT.

a) *Las implicaciones marianas del cuadro de la anunciación*

El anuncio del ángel Gabriel a María tiene estrechas semejanzas con el dirigido a Zacarías por ese mismo ángel, como parte del paralelismo Juan el Bautista/Jesús, arriba examinado²². Son semejanzas muy estrechas, y algunos estudiosos han argüido que Lucas construyó la anunciación a María tomando por modelo la anunciación a Zacarías, hallada en una hipotética fuente que se remontaba hasta

implicaría la parcial proveniencia mariana del cap. 1, pero no así del cap. 2. Es con todo poco consecuente el que María suministre información sobre la concepción del niño y no haga lo propio sobre su nacimiento.

20. Merecen especial consideración los escasos puntos sustanciales en los que Mt y Lc convienen (cf. *supra*, cap. 2): la ascendencia davidica de Jesús, la acción del Espíritu santo, la concepción virginal, el nacimiento en Belén.

21. A veces se llama *midrash* a la interpretación del nacimiento de Jesús que tiene textos del AT como fondo; pero es cuestionable tanto la definición como la aplicabilidad de semejante término. Cf. A. Wright, *The literary genre of Midrash*, Staten Island 1967, 139-142; R. Le Déaut, *Int* 25 (1971) 259-282; Brown, *Birth*, 557-563.

22. Lc llega a fechar la anunciación de María "en el mes sexto del embarazo de Isabel, la madre de Juan el Bautista" (1, 26, 36).

Juan el Bautista²³. Sin embargo, la cuestión de la interdependencia se torna más complicada cuando observamos que esos dos anuncios lucanos de nacimiento ostentan gran semejanza de detalles con otros anuncios angélicos, por ejemplo, "la tercera anunciación lucana" a los pastores (2, 9-12); la anunciación mateana a José (Mt 1, 20-23); y las anunciaciones veterotestamentarias a Abraham (del nacimiento de Isaac, Gén 17), a los padres de Sansón (Jue 13), a Moisés (Ex 3) y a Gedeón (Jue 6)²⁴. Para valorar la reacción de María en Lc importa exponer punto por punto los patrones casi fijos del anuncio angélico.²⁵

PATRON DE LAS ANUNCIACIONES

1. *Se aparece un ángel (del Señor, o bien el Señor mismo):*
 - a Zacarías (Lc 1, 11), a María (1, 26-27), a los pastores (2, 9)
 - a José (Mt 1, 20), Abraham (Gén 17,1), a los padres de Sansón (Jue 13, 3. 9. 11)
 - a Moisés (Ex 3, 2), a Gedeón (Jue 6, 11-12)
2. *Reacción de temor, a la que replica (a veces) un "no temed":*
 - Zacarías (Lc 1, 12-13), María (1, 29-30), los pastores (2, 9-10)
 - José (Mt 1, 20), Abraham (Gén 17, 3), los padres de Sansón (13, 6. 22)
 - Moisés (Ex 3, 6), Gedeón (Jue 6, 22-23)

23. Cf. *supra*, nota 11. Como variante a esto se sugiere que, originariamente, la anunciación de 1, 26-38 estaba dirigida a Isabel y atañía a Juan el Bautista: G. Erdmann, *Vorgeschichten*, 9-11; P. Winter, *Proto-source*, 186.

24. En el elenco de paralelos que muestra la tabla adjunta, la primera línea de cada subdivisión recoge anunciaciones lucanas; la segunda, otros anuncios de nacimiento; la tercera, anuncios (a Moisés, a Gedeón) no referentes a nacimiento alguno y donde obviamente no hallan aplicación 3b y 3c. La anunciación lucana a los pastores, que sigue al nacimiento, inevitablemente difiere bajo algunos aspectos de anuncios que preceden a aquél (3b y 4).

25. Más detalles estructurales de estos anuncios en X. Léon-Dufour, *L'Annoce*, 77; S. Muñoz Iglesias, *El evangelio de la infancia en san Lucas y las infancias de los héroes bíblicos*: EstBib 16 (1957) 329-382.

3. *Anuncio del nacimiento de un hijo:*

a. Llamada por nombre o título:

- Zacarías (Lc 1, 13), María (1, 28-30)
- José (Mt 1, 20), Abraham (17, 5)
- Moisés (Ex 3, 4), Gedeón (Jue 6, 12)

b. La mujer concebirá (o ha concebido) y dará a luz un hijo:

- Zacarías (Lc 1, 13), María (1, 31), los pastores (2, 11)
- José (Mt 1, 20-21), Abraham (Gén 17, 16. 19), los padres de Sansón (Jue 13, 3)

c. Imposición de un nombre al niño, a veces con etimología:

- Zacarías (Lc 1, 13), María (1, 31), los pastores (2, 11)
- José (Mt 1, 21), Abraham (Gén 17, 19)

d. Los futuros hechos del niño:

- Zacarías (Lc 1, 15-17), María (1, 32. 33. 35), los pastores (2, 11)
- José (Mt 1, 21), Abraham (Gén 17, 19), los padres de Sansón (Jue 13, 5)
- futuro de Moisés (Ex 3, 10), de Gedeón (Jue 6, 14)

4. La persona a la que se dirige el anuncio *objeta*:
“¿cómo?”:

- Zacarías (Lc 1, 18), María (1, 34)
- Abraham (Gén 17, 17), los padres de Sansón (Jue 13, 17)
- Moisés (Ex 13, 11), Gedeón (Jue 6, 15)

5. Se da una *señal* que cerciora al beneficiario:

- Zacarías (Lc 1, 20), María (1, 36-37), los pastores (2, 12)
- los padres de Sansón (Jue 13, 9. 18-21)
- Moisés (Ex 3. 12), Gedeón (Jue 6, 19-20)

Un estudio atento de este patrón estereotipado sugiere que, de dondequiera proceda la información sobre el Bautista y Jesús en 1, 5-25 y 26-38, su formato imita a anunciaciones veterotestamentarias²⁶. Ese formato constituye un modelo bíblico empleado para preparar al lector cuando se introduce un personaje destinado a jugar un papel significativo en la historia de la salvación que el autor ya conoce. El anuncio del nacimiento de Jesús refiere dicho acontecimiento a una historia veterotestamentaria en la que había habido anunciaciones similares.

Conocido el patrón de las anunciaciones, se esparce luz sobre la pregunta de María en Lc 1, 34, cuya versión literal suena: "¿Cómo acontecerá eso, si no conozco a un varón?"²⁷. Demasiado a menudo se ha considerado esta pregunta como declaración biográfica de la perplejidad de María. Deseosos de evitar la banal explicación de que María ignora cómo se conciben los niños, los santos padres del siglo IV²⁸ arguyeron que la pregunta tenía sentido, si María estaba ya resuelta (y aun tenía voto de ello) a permanecer virgen, de suerte que su objeción adopta el tono de un propósito: "¿Cómo puede acontecer eso, si no he de conocer a un varón?". Véase confirmado este voto hipotético por una tradición posterior al NT según la cual, tras su concepción virginal, María permaneció virgen el resto de su vida²⁹. Semejante interpretación de 1, 3, empero, proyecta sobre el texto otros problemas³⁰, y la idea de que una campesina galilea, que ya había contraído matrimonio, lo hubiera hecho con la intención de permanecer doncella

26. En cuanto al empleo del término *midrash*, cf. *supra*, nota 21. E. Burrows, *The gospel of the infancy and other biblical essays*, London 1940, 1-58, habla de "historiografía imitativa".

27. "Conocer" se entiende sexualmente, como en Mt 1, 25. La RSV traduce 1, 37 por "puesto que no tengo marido", oscureciendo el hecho de que María lo tiene, José. Al hablar de esponsalicio en 1, 27, Lc parece suponer el mismo doble estadio de iniciación matrimonial que explicita Mt 1, 18-25. El matrimonio legalmente contraído —*erúsin*— ha tenido lugar, pero María no ha comenzado aún a compartir con su esposo el lecho y la mesa —*nisú'in*, cf. *supra*.

28. Gregorio Niseno, Ambrosio y Agustín aportan los testimonios más antiguos. Cf. Graystone, *Virgin*.

29. McHugh, *Mother*, 193-199, sostiene que Lc escribió 1, 34 a la luz de la noticia de la perpetua virginidad de María.

30. Puede que suponga un "matrimonio espiritual", mediado el siglo II, el *Protoevangelio de Santiago*, donde José, viudo de edad, se resiste al matrimonio: "Yo tengo ya hijos y soy viejo, mientras que ella es una niña" (9, 2), y María se pregunta si concebirá como otras mujeres (11, 4). H. Graef, *Mary*, 1. 50 (ed. cast.: *María*, Barcelona 1968), dice haber influido mucho en la representación mariana del siglo IV el movimiento femenino de virginidad consagrada en el desierto egipcio.

y sin hijos, no armoniza con la mentalidad contemporánea a Jesús³¹. Mas si no presuponemos habérmolas con una biografía, y reconocemos que la objeción figura entre los elementos del patrón bíblico de las anunciaciones, fácilmente se explicará la pregunta de 1, 34 como recurso literario que tiene por función anticipar el suceso y el diálogo. Brinda al ángel una oportunidad para exponer que la concepción será virginal y dar como señal el embarazo de Isabel, preparando así la visitación. Mas comprobado que el "cómo" de la pregunta es un recurso literario normal en el patrón de las anunciaciones, ello no nos exime de examinar por qué esa pregunta y la respuesta del ángel involucran la concepción *por una virgen*.

b) *Implicaciones marianas de 1, 34-35. 38*

El papel jugado por la concepción virginal es más complicado y objeto de un debate mayor en la anunciación lucana que en la mateana. Tendremos que limitarnos a los aspectos más importantes de las disputas académicas.

¿Interpolación? Las dificultades que, según arriba expusimos, plagan la lógica de la pregunta de María, han llevado a que algunos estudiosos sugieran que la narración de 1, 26-38 está complicada por adiciones. Si se sospecha una contradicción entre el estado de María "desposada (casada) con un hombre llamado José" y su estado de virgen, debiera mirarse como elemento secundario³² la referencia al desposorio, de modo que originariamente la anunciación concerniese a una muchacha soltera. Mas como esa teoría todavía presupone una concepción virginal (lo que entonces facilita la pregunta de María), cuestiona la comprensión tradicional de la escena menos que si se sugiriese una interpolación en 1, 34c ("puesto que no conozco varón"), o bien en toda la pregunta de María y la primera parte de

31. La (insegura) práctica del celibato en Qumrán ha de relacionarse con los ideales levíticos y escatológicos de aquella comunidad y no brinda un verdadero paralelo a un matrimonio vivido virginalmente. Cf. CBSJ, art. 68, § 95; y H. Hübner, *Zölibat in Qumran?*: NTS 17 (1970-1971) 153-167.

32. Puede, pues, que la interpolación de 1, 27 deba extenderse a la mención del "desposorio" de María en 2, 5. Sobre estas interpolaciones se presu- miría la influencia de Mt 1, 18.

la respuesta del ángel en 1, 34-35, y aun en el diálogo entero de 1, 34-37³³. Sin estos versículos, se dice, el anuncio atañe al nacimiento del Mesías según unas relaciones normales entre María y José.

Cuando esta última teoría introduce a un amanuense postlucano, el cual añadiría los versículos problemáticos para armonizar a Lucas con Mateo (lo que sienta una concepción virginal), tropieza con una doble objeción. Primero, no hay pruebas textuales serias de esa escena sin la pregunta de María³⁴. Segundo, el estilo de estos versículos acierta a ser tan lucano como el que más en la anunciación³⁵. Ambas objeciones se evitan si la teoría sentara que Lucas mismo interpoló una edición anterior o forma prelucana de la escena³⁶. Mas la tesis de la interpolación lucana debe arrostrar otras dificultades. Primero, es débil el argumento que la sostiene³⁷. Se dice a veces que la referencia a Jesús en cuanto "Hijo de Dios" en v. 35 reitera su designación de "Hijo del Altísimo" en v. 32. O bien se invoca el argumento opuesto, de que "Hijo de Dios" en el contexto del v. 35 refleja una cristología helenística, algo en pugna con el retrato del "Hijo del Altísimo" en v. 32. Mas como vimos al examinar Rom 1, 3-4 no hay inconveniente en pasar del retrato davidico de Jesús a su presentación como Hijo de Dios. Además, un fragmento arameo³⁸ de Qumrán hace paralelos a "Hijo de Dios" e "Hijo del Altísimo", así que resulta muy dudosa la atribución del título de Lc 1, 35 a una cristología de importación helenística. Segundo, el patrón de las anunciaciones arguye en pro de la integridad de 1, 26-38: el "cómo" de

33. Entre quienes sostienen alguna forma de esta teoría están Bultmann, Cheyne, Conybeare, Hillmann, Holtzmann, Loisy, Schmiedel, Usener, J. Weiss, y Zimmermann. Un artículo influyente en esa dirección fue el de A. von Harnack, ZNW 2 (1901) 53-57.

34. Cf. B. Brinkmann, Bib 34 (1953) 327-332.

35. Taylor, *Historical evidence*, 40-87. (En 1, 34 sólo la conjunción causal *epei* no es usual en Lucas). Sin embargo, Räisänen, *Mutter*, 95, atribuye aquí a Lucas, por razones de vocabulario, el empleo de una fuente.

36. Esto tiene relación con la tesis de que Lucas añadió "según se creía" a la noticia genealógica de ser Jesús hijo de José en 3, 23.

37. Bultmann articula sucintamente los argumentos, *History*, 295-296 (ed. orig.: *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, 1980). Para los argumentos en favor de la integridad, cf. Machen, *Virgin birth*, 119-168.

38. 4 Q 246 o 4 QpsDan A: "Será aclamado (como) el Hijo de Dios, y le llamarán Hijo del Altísimo". Cf. J. A. Fitzmyer, NTS 20 (1973-1974) 391-394. En cuanto a las precauciones que deben rodear la presunción de que "Hijo de Dios" necesariamente refleje una cristología helenística, cf. Fuller, *Fundamentos*, 39-41; asimismo Fohrer, *huios*, TDNT, 8, 347-353 (ed. orig.: TWNT); M. Hengel, *El Hijo de Dios*.

la pregunta (1, 34), la respuesta (1, 35) y la señal (1, 36) son muy propios de una anunciación y del todo paralelos a rasgos similares en la anunciación de Zacarías (1, 18-20). En realidad, dada la tendencia lucana a hacer de Jesús alguien mayor que Juan el Bautista, el que éste fuese engendrado por padres ya de edad y estériles casi pide una concepción de Jesús más elevada aún, como la descrita en 1, 34-35. De ahí que nuestro equipo no considerase persuasiva la teoría de la interpolación.

Orígenes de la cristología. Si se conviene en que 1, 34-35 es parte integral de la escena de la anunciación, y no una interpolación, ¿qué origen tiene el mensaje teológico ahí encerrado, en especial la cristología y concepción virginal? (Es una pregunta pertinente, ya se estime a Lucas autor de la escena, ya se juzgue que la extrajo de una fuente. Nuestro equipo tendía a considerarla composición lucana original). Si comenzamos con la cristología, la descripción de Jesús como Hijo de Dios es común al NT. En otros pasajes de Lc/Hech se la asocia, tanto con la resurrección (Hech 13, 32-33) como con el bautismo de Jesús (Lc 3, 22), reflejando una y otra vez Sal 2, 7 ("Tú eres mi hijo, yo te he engendrado hoy")³⁹. La posibilidad de que 1, 35 aplique a la concepción de Jesús un tipo de fórmula, empleado ya para la resurrección y el bautismo, aumenta cuando volvemos sobre el estudio antes hecho de Rom 1, 3-4, "...el evangelio concerniente a su Hijo, que nació de la simiente de David según la carne, designado Hijo de Dios en poder según un Espíritu de santidad a partir de la resurrección de entre los muertos, Jesucristo, nuestro Señor". Las claves terminológicas de Rom 1, 4, "Hijo de Dios", "poder" y "Espíritu de santidad" (entendido como Espíritu santo; cf. *supra*, cap. 3) aparecen en el relato del bautismo de Jesús, cuando el Espíritu santo desciende sobre éste y la voz de Dios le designa Hijo suyo, de modo que, en el poder del Espíritu, puede volver a Galilea (Lc 3, 22; 4, 14). Estos mismos tres términos aparecen en el mensaje de la concepción, 1, 35: "*El Espíritu vendrá sobre ti y el poder del Altísimo te cubrirá con su sombra; por*

39. Hech 13, 33 y la tradición occidental de Lc 3, 22 (Codex Bezae, Vetus Itala; asimismo citas de Justino Mártir, Clemente Alejandrino, Orígenes) citan específicamente este versículo del salmo.

eso el niño que va a nacer se llamará santo, Hijo de Dios"⁴⁰. En el bautismo no entra el cubrir con la sombra, *episkiazein*, término que figura, en cambio, en la transfiguración (9, 34), donde la voz divina repite el mensaje del bautismo. En la transfiguración, la nube que oculta es paralela al Espíritu que desciende en el bautismo, de igual modo que ambas figuras son paralelas en 1, 35.⁴¹

La proximidad del mensaje lucano de la anunciación a Rom 1, 3-4 se hace más obvia cuando nos apercebimos de que la parte anterior del mensaje en 1, 32-33 acentúa el papel davídico de Jesús⁴², de modo idéntico a como Rom 1, 3 muestra a Jesús nacido de la simiente de David. Sin embargo, mientras que en la fórmula (prepaolina) de Rom contrastan entre sí las filiaciones davídica y divina como sendos estadios (uno según la carne y el otro a partir de la resurrección), en Lc 1, 32-33. 35 ambas filiaciones se producen en virtud de la concepción.

Propugnamos, pues, que el mensaje de la anunciación lucana es lenguaje cristológico reflexivo y formulación de la iglesia posterior a la resurrección. Para decirlo de otro modo, las palabras del ángel a María dramatizan vívidamente lo que la iglesia ha dicho sobre Jesús después de resucitado éste, y asimismo sobre el ministerio que sigue a su bautismo. Ahora bien, esa cristología ha sido retrotraída y se aplica a Jesús ya desde su concepción en el seno materno⁴³. Hallamos en Mt (*supra*) una situación muy similar; para uno y otro evangelista, Jesús es el Hijo de Dios desde el comienzo mismo de su vida.

Todo esto significa que 1, 32-33. 35 difícilmente puede considerarse palabras explícitas divinamente reveladas a

40. "Espíritu santo" está en el original griego sin artículo, por lo que "el Espíritu santo" es interpretación tanto de *pneuma hagion* (Lc 1, 35) como de *pneuma hagiosynes* (Rom 1, 4). Para otras traducciones posibles de las últimas palabras del versículo ("el santo niño será llamado Hijo de Dios"; "el niño será santo, se llamará Hijo de Dios"), cf. Brown, *Birth*, 291-292.

41. El título "santo" (El Santo) de Lc 1, 35 no es dado a Jesús en el bautismo, sino que aparece poco después en Lc 4, 34.

42. Las ideas clave de 1, 32-33 (de que Jesús será grande, se le llamará Hijo del Altísimo, a él se dará el trono de David, en cuya casa reinará, reino eterno) están todas en la promesa de Natán a David de 2 Sam 7, 9, 13, 14, 16. Para la componente davídica de la cristología del NT, cf. Fuller, *Fundamentos*, 120-124; 172-175; 197-201; E. Lohse, *hijos David*, TDNT, 8, 484-487 (ed. orig.: TWNT).

43. Al aplicar a la resurrección y al bautismo el lenguaje de la divina generación, éste se hace obviamente simbólico. La posibilidad de realismo es mayor hablando de una concepción, en especial faltando padre humano. Pero ni siquiera una cristología concepcional hace referencia a la filiación ontológica.

María antes de nacer Jesús, ni en María debe presumirse conocimiento explícito de Jesús como "Hijo de Dios" en vida de él⁴⁴. Como veremos, al igual que otros seguidores de Jesús, la María lucana llegó a formar parte de su gran familia escatológica (madre, hermano, hermana) merced a una respuesta obediente a la palabra y voluntad de Dios (Lc 8, 21). Presumiblemente tras la resurrección (cf. Hech 1, 14) fue expresando su fe en Jesús en el lenguaje cristológico que hemos examinado. No negamos una posible revelación a María cuando concibe a su Hijo⁴⁵, pero en la anunciación lucana escuchamos una revelación vertida en lenguaje postresurreccional.

Orígenes de la concepción virginal. Lo observado sobre el origen de la cristología en 1, 35 no resuelve la cuestión de por qué esa cristología de la divina filiación va aneja a la concepción de Jesús *por una virgen*. Deseosos de responder a esta pregunta, comenzamos advirtiendo al lector no ser para todos obvio que Lucas intentase describir una concepción virginal. Aunque María es claramente presentada como virgen al tiempo de la anunciación (*parthenos* dos veces en 1, 27; cf. 1, 37), le es dicho "concebirás" (1, 31)⁴⁶. Esta futura concepción puede entenderse como siéndolo, "...en la forma humana ordinaria, de un niño agraciado con el favor especial de Dios, que va a nacer merced a la intervención de su Espíritu y será reconocido heredero del trono de David, Mesías e Hijo de Dios"⁴⁷. Esta inter-

44. La obra de R. Laurentin, *Jésus au temple*, está escrita dando por sentado que María supo desde el momento de la anunciación que Jesús era de naturaleza divina. Si no se supone a María ocultando tal noticia a los seguidores de Jesús, semejante precognición de su divinidad hace ininteligible la larga lucha postresurreccional por la conquista de esa verdad. La representación marcana del secreto mesiánico y el diseño que Mc traza de María, quien nada comprende, se convertirían en graves distorsiones.

45. Si se acepta la historicidad de la concepción virginal, ese acontecimiento tuvo que constituir una especie de revelación para María, aunque costase a ésta toda una vida el hallazgo de un lenguaje cristológico en que verterla.

46. *Syllempse* es en griego un futuro. No aceptamos la tesis de quienes, presumiendo un original semítico, alegan que el subyacente *harah* hebreo, carente de valor temporal exacto, quiere designar una acción presente: "Has concebido en este instante". Así G. H. Box, *Virgin birth*, en J. Hastings (ed.), *A dictionary of Christ and the gospels*, 1912, 2.806. Graystone, *Virgin*, 89-93, aduce intentos de leer el futuro griego como referencia al pasado. Refutan esa tesis los numerosos futuros verbales en el contexto de 1, 31-33. 35, y el hecho de que es imposible que María haya concebido antes de responder afirmativamente en 1, 38. Cf. Taylor, *Historical evidence*, 38-40; J. Giewiss, *Die Marienfrage* Lk 1, 34: BZ 5 (1961) 221-254.

47. Fitzmyer, *Virginal conception*, 567 —visión que impugna R. E. Brown, *Luke's description of the virginal conception*: TS 35 (1974) 360-362.

pretación no se refuta con la simple alegación de que la concepción futura va a ser obra del Espíritu santo (1, 35), pues hemos visto (cap. 3) que tampoco la referencia de Pablo a Isaac como “nacido según el Espíritu” (Gál 4, 29) necesita implicar falta de padre humano.⁴⁸

En el equipo, sin embargo, la mayoría estaba persuadida de que Lucas realmente supuso e intentó describir una concepción virginal, aunque no esclarece ese punto también como Mateo. Para llegar a esa conclusión, no hemos interpretado a Lucas sirviéndonos de Mateo, sino que nos hemos ceñido a la estructura y patrón del relato lucano de la infancia. El paralelismo entre Jesús y Juan el Bautista tiene por designio demostrar que Jesús es el más grande. En el caso del Bautista, la edad y esterilidad de los padres son obstáculo que ha de superar una intervención divina; se esperaría una intervención mayor en el caso de Jesús, la que no se verifica, si no es concebido con el auxilio divino, y sí, en cambio, admirablemente, cuando su concepción es virginal. Estableciendo, además, la esterilidad y edad de los padres del Bautista en 1, 7 se hace real la pregunta “cómo” en 1, 18, y el obstáculo que ha de superar el poder divino según la respuesta del ángel (1, 19-20). De manera análoga la virginidad de María, descrita en 1, 27, es la base de su pregunta “cómo” en 1, 34, u obstáculo a superar por el poder divino según respuesta del ángel, 1, 35. Última razón para ver en Lucas a un adicto de la concepción virginal es que, de haber sido Jesús engendrado por José, apenas tendría sentido la referencia al primero como “supuesto” hijo del segundo en 3, 23.

Sin embargo, al aceptar la tesis de que Lucas se representaba una concepción virginal en 1, 34-35, deseamos evitar ciertas malas interpretaciones de ella. Lo que ahí se describe no es un *hieros gamos*, “matrimonio sagrado” o unión entre un dios y una mortal⁴⁹. Lucas no entiende que Dios o el Espíritu santo sustituyan a la parte masculina; “cubrir con la sombra”, en 1, 35 carece de implicación sexual⁵⁰. La acción del Espíritu y la expresión “cubrirá

48. W. E. Phipps, *Was Jesus married?*, New York 1970, 39-46, postula una doble paternidad de Jesús: la del Espíritu santo y la de un padre humano.

49. Ciertos lectores griegos de historial pagano pudieron sin duda interpretar la escena lucana en esta forma.

50. “Cubrir con su sombra” ha estado sujeto a intentos de interpretación sexual, ya desde el campo rabínico (D. Daube, *ZNW* 48 [1957] 119-120), ya

con su sombra" provienen, según hemos visto, de formulaciones cristológicas neotestamentarias en las que no cabe contenido sexual⁵¹. Dios no es, en la concepción de Jesús, un compañero sexual, sino un poder creador⁵². El aspecto maravilloso de éste, por virtud del cual un niño es engendrado de una virgen, no envuelve devaluación de la generación humana, que en el pensamiento hebreo (Gén 1, 28; 8, 17) es prosecución preceptuada y participación en la acción creadora de Dios. La tesis de una teología posterior, según la cual, Jesús tuvo que ser concebido por una virgen, debido a que la transmisión del pecado original se relaciona con la naturaleza sexual de la propagación humana, para nada aparece reflejada en Lc (ni en Mt)⁵³. Por fin, al interpretar la concepción virginal de Jesús como la del Hijo de Dios⁵⁴, reconocemos que Lucas no habla de la encarnación de un preexistente ser divino. La idea de la preexistencia se encuentra en otros libros neotestamentarios (*supra*, cap. 5) y representa una cristología diversa de la que supone la concepción virginal. (Es digno de notar que, tanto la cristología preexistencial como la de la concepción, implícitamente repelen la tesis de que Jesús fuese un hombre al que Dios adoptó como hijo durante la vida o en el bautismo). Sólo en el período posterior a Lc (y después de Mt) hallamos atestiguado el nexo de una y otra cristología, merced al cual el verbo divino preexistente toma carne (ideas joaneas) en el seno de la virgen María (ideas lucanas y mateanas).⁵⁵

Atendemos ahora a la cuestión específica del origen de la noción lucana de que Jesús fuese concebido virginalmente. Hemos visto cómo Mt 1, 22-23 hace de Is 7, 14 una cita

desde el de las religiones místicas del paganismo (H. Leisegang, *Pneuma Hagion*, Leipzig 1922, 25-33). Cf. refutación en Dibelius, *Jungfrauensohn*, 19-22.

51. Cf. *supra*. La función del Espíritu en Jesús prepara a la sabiduría jesuánica demostrada en 2, 46-52: Jesús es capaz de bautizar con el Espíritu (3, 16) y, tras su propio bautismo, está repleto de él (4, 1). Para "cubrir con su sombra" cf., además de la transfiguración (9, 34), Ex 40, 35.

52. Cf. L. Legrand, *Fécondité virginal selon l'Esprit dans le nouveau testament*: NRT 84 (1962) 785-805.

53. Brown, *Virginal conception*, 38-41.

54. Nótese la lógica de 1, 35: porque el Espíritu santo desciende sobre María, el niño que va a nacer se llamará "santo"; porque el poder del Altísimo la cubre con su sombra, el niño que va a nacer será llamado "Hijo de Dios". Ese versículo articula el resultado de la generación divina. Capta dicha idea el *dio*, "por eso", que introduce la última línea de 1, 35, pues probablemente connota causalidad (cf. Flp 2, 9).

55. Ignacio, *Magn* 8, 2 (Jesús en cuanto Palabra); Ef 19, 1 (virginidad de María); asimismo Aristides, *Apología*, 15, 1; Justino, *Apología*, 1, 21 y 23.

de reflexión cuando el ángel anuncia la concepción virginal. Aunque concluíamos que Mt probablemente ha añadido esa cita a una narración preexistente que contenía la concepción virginal, debemos ahora suscitar la cuestión del posible influjo sobre Lc de Is 7, 14. No hay cita específica lucana del pasaje isaiano, pero un número de comentaristas propugna que Is 7, 10-14 ha influido en la escena lucana de la anunciación⁵⁶. Cataloguemos los puntos de contacto sugeridos y evaluémoslos:

- “virgen” (*parthenos*) tanto en Lc 1, 27 (dos veces) como en Is 7, 14. Es un paralelo relevante; pero vimos en el relato mateano la posibilidad de que estuviese influido por Dt 22, 23, ley de la “doncella prometida”, que puede haber sido un factor en cualquier tradición preevangélica de que Jesús haya sido virginalmente concebido;
- “casa de David” tanto en Lc 1, 27 como en Is 7, 12. De nuevo relevante, aunque su empleo es diferente: en Is es un llamamiento, en vocativo, al rey; en Lc un elemento determinante de la genealogía de José, análogo al que caracteriza a Zacarías cuando se le anuncia el nacimiento del Bautista (1, 5). Puesto que Lc 1, 32-33 se hace eco de 2 Sam 7 (cf. *supra*, nota 42), “casa de David” puede provenir de 2 Sam 7, 11. 13. 16;
- “el Señor” en Lc 1, 28 e Is 7, 10⁵⁷. Es una expresión bíblica demasiado común como para que signifique un paralelo;
- “concebirás en tu seno y darás a luz un hijo al que pondrás por nombre...” en Lc 1, 31, en Is 7, 14⁵⁸. No es en

56. A. Vögtle, *Offene Frage*, 46; H. Schürmann, *Lukasevangelium*, 62-63; J.-P. Audet, *L'annonce à Marie*: RB 63 (1956) 364-374. Contrariamente Fitzmyer, *Virginal conception*, 568, n. 89: “No se prueba en lo más mínimo que Lucas haya configurado su anunciación en dependencia de Isaías”.

57. Aunque nos es conocida la presencia en Is 7, 14 (LXX), de *kyrios* que Lc emplea, no hay pruebas claras de que, en el siglo I d. C., las versiones griegas de la Biblia hebrea emplearon *kyrios* para traducir YHWH. Cf. J. A. Fitzmyer, *The Semitic background for the new testament Kyrios title*, en *A wandering Aramean: collected Aramaic studies*, Missoula 1978; cf. G. Howard, *The tetragram and the new testament*: JBL 96 (1977) 63-83. Pero aun no escribiéndose *kyrios*, puede ser pronunciase, si el lector griego veía transcrito el divino nombre hebreo en la Biblia griega.

58. El griego de Lucas es muy afín al de Isaías, con la posible excepción de “concebirás en tu vientre”. Lc 1, 31 dice *syllempse en gastri*; atestiguan los códices B y C, algunos minúsculos y la Sirohexapla una lección muy similar de Is 7, 14, en *gastri tempsetai*, aceptada por Swete. La lección variante, en *gastri hexei*, “tener en el vientre”, que atestiguan los códices Sinaítico y Alejandrino, y muchos minúsculos, es aceptada por Rahlfs y

realidad un paralelo significativo, pues la declaración forma parte del anuncio estereotipado de un nacimiento (cf. 3bc en el cuadro *supra*). Una vez que había un modelo veterotestamentario, apenas podía expresarse Lc en otra forma, en su deseo de articular el mensaje del futuro nacimiento.

Globalmente los puntos de contacto entre Lc e Is 7 no nos resultan lo bastante específicos como para sentar una dependencia del primero con respecto al segundo. Lc depende del patrón anunciacional veterotestamentario, y hemos de ver cómo la historia del nacimiento de Samuel ha dejado en la narración lucana huellas mucho más ciertas que Is 7.

Queda, pues, en pie el problema con que tropezamos al considerar Mt 1, 18-25. Si la idea de una concepción virginal no vino sencillamente de meditar Is 7, 14, ¿de dónde vino? Más arriba examinábamos soluciones diversas que los estudiosos proponen: *origen puramente teológico* (teologúmeno)⁵⁹, en cuanto que se escenifica el hecho de ser Jesús Hijo de Dios por el Espíritu santo —escenificación coloreada por una conjetural tradición judeo-helenística, según la cual, los patriarcas habrían sido concebidos virginalmente; *origen en parte histórico, en parte teológico*, donde el supuesto nacimiento de Jesús, en un plazo a todas luces demasiado corto después que María y José comenzaron a vivir juntos, se interpretó, no en términos de relaciones pecaminosas entre sus padres, sino dando por sentada la santidad de éstos y la impecabilidad de aquél; *origen puramente histórico*, que supondría una tradición familiar transmitida por María. Como se vio, todas las teorías propuestas entrañan dificultades. En lo que si convinimos, salvo alguna diferencia de acento entre nosotros, fue en la “posibilidad y aun probabilidad de una aceptación preevangélica de la concepción virginal”. Dicho de otro modo, recordando los tres estadios en la formación de los

Ziegler. La lección similar es quizá el esfuerzo de un amanuense cristiano por acomodar el texto de Is a Lc. Todos estos manuscritos son copias cristianas del AT.

59. Como señala McHugh, *Mother*, 309-321, se usa este tecnicismo al menos desde el *Jungfrauensohn* de Dibelius. Pero en general lo evitamos, porque encierra diversos significados; cf. Fitzmyer, *Virginal conception*, 548-549, en especial, notas 25, 26. Hay quienes lo usan para designar el traslado de un concepto puramente teológico a una narración en apariencia histórica.

evangelios, cf. cap. 2, hemos perseguido la concepción virginal hasta el *segundo estadio*, pero reconocemos a la moderna aproximación científica incapaz de alcanzar el *primero* o histórico, lo que no es negar en modo alguno la historicidad.⁶⁰

La respuesta de María. Lo hasta aquí expuesto sobre 1, 34-35 no nos dice mucho en cuanto a la visión lucana de María. Hemos visto cómo su pregunta en 1, 34 no revela la actitud personal que adopta hacia la virginidad, sino que conduce más bien a la declaración cristológica del ángel en 1, 35: Jesús es el Hijo de Dios, concebido por el advenimiento del Espíritu santo. Esta concepción admirable, sin la intervención paterna, muestra el poder creador de Dios en acción, pero sobre María no dice sino que es su instrumento. La estima que Lucas realmente tiene de María se manifiesta sólo en 1, 38, cuando ella reacciona a la revelación cristológica del ángel: "He aquí la esclava del Señor. Hágase en mí según tu palabra". Si, según vimos, 1, 32. 33. 35 contiene una proclamación postresurreccional básica de la fe cristiana, entonces se hace de María la primera que escuchó el evangelio.

Más adelante examinaremos Lc 8, 19-21, forma lucana de Mc 3, 31-35 y Mt 12, 46-50, donde aparecen los que componen la familia escatológica de Jesús. Lucas modificará esa escena por lo que toca a la familia física, pero mantendrá en sustancia el principio de lo que constituye al discípulo ideal, a saber, oír la palabra de Dios y ejecutarla (8, 21; cf. asimismo 8, 15: oír la palabra y retenerla). En esta luz es significativa la reacción de María a la proclamación del ángel que inaugura el evangelio. Su "he aquí la esclava del Señor" hace eco a la descripción bíblica de la piadosa madre de Samuel (1 Sam 1, 18). Pero María es más que una santa del AT⁶¹; pues el que oiga la palabra de Dios y la reciba, significa que cumple el requisito de la

60. E. C. Hoskyns - F. N. Davey, *The riddle of the new testament*, London 1947, 98-99: "Nada puede decir el historiador crítico por lo que atañe a la creencia en el nacimiento virginal... Este único punto de coincidencia [entre ambos relatos de la infancia] prueba sólo que ninguno de los dos evangelistas es responsable de haber originado la creencia... Mateo y Lucas dan carta de adopción al nacimiento virginal en sus respectivas narraciones... Ningún crítico puede decir si su acción estaba justificada".

61. La última frase del ángel en 1, 37, "Para Dios no hay palabra [o cosa, rema] imposible", es eco de Gén 18, 14 (LXX), "¿Habrá para Dios alguna palabra [o cosa, rema] imposible?", que se pregunta en relación a Sara.

familia escatológica que Jesús va a reunir. Aunque le ha sido dada una señal (1, 36-37), es una creyente a quien basta la palabra de Dios⁶². Para Lucas es la primera discípula cristiana. Lucas mostrará luego en Hech que el Espíritu santo es el primer motor de la comunidad cristiana —Espíritu idéntico al que actúa ya en María (1, 35).

c) Implicaciones marianas de 1, 28

Las primeras palabras del ángel Gabriel a María son una salutación bien conocida, cuya traducción no carece de problemas:

chaire, kecharitomene, ho kyrios meta sou (Nestle, UBSGNT).

Salve, oh agraciada, el Señor está contigo (RSV).

Salve, llena de gracia, el Señor está contigo:

bendita eres tú entre las mujeres (*Douay*, de la Vulgata).

Alégrate, ¡oh hija sobremanera agraciada! El Señor está contigo.

Bendita eres tú entre las mujeres (NAB, del griego).

Hay algunos puntos de menor importancia. La cláusula final "Bendita eres tú entre las mujeres", aunque figura en algunos testigos griegos⁶³ y en la Vulgata, es con toda certeza adición posterior al texto de Lc: el copista tomó esas palabras del saludo de Isabel en Lc 1, 44. "El Señor... contigo" (el texto griego no lleva artículo)⁶⁴ es un saludo

62. Así Räisänen, *Mutter*, 104-106. Conviene con F. Mussner en comparar la fe de María con la de Abraham cual la presenta Rom 4. Muchos ven asimismo el contraste entre el acato de María y la incredulidad de Zacarías (1, 20).

63. Códices A, C, D, Zeta; la tradición textual bizantina; asimismo algunas versiones además de la latina. No es exclusivo de las traducciones católicas, pues aparece en la KJV; pocos estudiosos empero lo defenderían hoy. Cf. Metzger, TCGNT, 129.

64. Puede añadirse un optativo ("Que el Señor esté contigo"), pero aquí tiene más bien fuerza declarativa: "El Señor está contigo". Cf. W. C. van Unnik, *Dominus vobiscum: the background of a liturgical formula*, en *New testament essays: studies in memory of Thomas Walter Manson*, Manchester 1959, 270-305, esp. 288-289.

bastante habitual, por ejemplo, Jue 6, 12. Se ha alegado que semejante saludo no es dirigido normalmente a una mujer en Israel o el judaísmo⁶⁵; el que María se turbe ante "lo que pudiera significar aquel saludo" (1, 29), puede referirse más al hecho de ser saludada por un ángel, que al saludo mismo. En cualquier caso, no ha de tomarse al pie de la letra, en el sentido de una concepción que ha tenido lugar, es decir, el Señor (Jesús) está contigo. La diferencia en la traducción de *chaire*, por "salve" o por "álégrate", tiene importancia, pero será tratada más adelante.

Nuestro principal interés aquí es la traducción de *kecharitomene*. Aunque su empleo conlleva una aliteración con *chaire*, ese vocablo es voz pasiva del participio pasado de *charitoun*, verbo denominativo relacionado con *charis* ("favor, gracia"), que significa "otorgar gracia, ser favorable, bendecir" (cf. Ef 1, 6)⁶⁶. Atañe a María, como a quien ha sido "agraciada y favorecida (por Dios)"⁶⁷, y es explicado por Lc en v. 30, "has hallado gracia ante Dios", es decir, María ha sido elegida por Dios para que conciba al Mesías (31-33) y dé a luz al Hijo de Dios (35).

Aunque el verbo denominativo es habitualmente instrumental o factitivo (*charitoun* significa constituir a alguien en *charis*), ocasionalmente tiene un sentido de plenitud⁶⁸, de donde la traducción "gentilmente o sobremanera favorecida". Es lo que refleja la versión latina de la Vulgata "(Ave) *gratia plena*", que aparece en la famosa oración del "Ave María"⁶⁹. La traducción "llena de gracia", que no es literal y va cambiando en los traductores católicos⁷⁰,

65. Grundmann, *Lukas*, 55-56. En Rut 2, 4 empero se dirige a un auditorio que integran hombres y mujeres.

66. H. Conzelmann, "*charis...*", TDNT 9, 392-393, n. 148, 168 (ed. orig.: TWNT). Asimismo M. Cambe, *La charis chez saint Luc: remarques sur quelques textes, notamment le kecharitomene*: RB 70 (1963) 193-207.

67. Ver también una referencia a Ana, la madre de Samuel (1 Sam 1-2), por provenir su nombre de la raíz *hnn*, "favorecer": convence sólo a los ya convencidos de que subyace a esta sección de Lc una fuente hebrea, por ejemplo, Laurentin (*supra*, nota 11).

68. Examinado por Moulton, GNTG, 2, 393-397.

69. Un trozo de esa oración, que combina 1, 28 con 1, 42 de la Vulgata ("Salve, María, llena de gracia, el Señor es contigo; bendita tú eres entre las mujeres y bendito es el fruto de tu vientre") se remonta por lo menos al *Liber Antiphoniarum*, atribuido al papa Gregorio Magno (m. 604). Hacia 1198 se reconoció como fórmula a enseñar juntamente con el credo y el padre-nuestro. La segunda parte de ella, que adapta las palabras de Lc 1, 43 ("madre de mi Señor"), se añadió en el siglo XV: "Santa María, Madre de Dios, ruega por nosotros pecadores ahora y [en] la hora de nuestra muerte".

70. Cf. NAB: McHugh, *Mother*, 48, "favorecida con gracia divina"; Schürmann, *Lukasevangelium*, 41, "begnadete" (agraciada).

ha creado dificultades, no al nivel de la intención lucana, sino en los términos de la teología posterior. Lc no atribuye exuberancia o plenitud al "favor" de la generación del Hijo de Dios; esa generación, descrita en 1, 32-33. 35, implica, según vimos, una anticipación de la buena nueva cristológica proclamada por el cristianismo postpascual. La mariología posterior, sin embargo, tomó literalmente la plenitud, en el sentido de posesión personal de gracias y privilegios por parte de María, como lo ilustra el principio *numquam satis*, "nunca se dirá lo bastante de María, pues está «llena de gracia»". Se ha objetado también cuando "gracia" ha correspondido, no sólo a gracia o favor divino conferido a María, sino además a la gracia que ella debe conceder a otros⁷¹. Los debates en torno a estos puntos no caen dentro del ámbito de nuestro estudio, aunque convenimos en que tales interpretaciones claramente rebasan el contenido del texto lucano.⁷²

d) *¿María como "Hija de Sión", y simbolismo afín?*
(1, 28. 35. 43)

El problema de si traducir el *chaire* de 1, 28 por "salve", o bien por "alégrate" (en especial NAB, "Alégrate, oh *hija* sobremanera agraciada") nos introduce en una inmensa literatura, centrada en un simbolismo lucano propuesto para María en cuanto Hija de Sión⁷³, personificación femenina del pueblo de Dios (Israel, la iglesia), y Arca de la alianza. Aunque expuesto mayormente en francés para católicos romanos⁷⁴ (con poca aceptación empero de sus correligionarios germánicos), ese simbolismo encontró tam-

71. Cf. Plummer, *Luke*, 22: "El *gratia plena* de la Vulgata es muy indeterminado. Es correcto si significa 'llena de gracia, que has recibido'; incorrecto si 'llena de gracia, que has de conceder'".

72. En cap. 2, reflexionamos sobre la fina línea que separa la eiségesis de una exégesis perceptiva y más que literal de la Escritura en la teología cristiana posterior.

73. Sión se llamaba una parte de Jerusalén o una colina de esa ciudad; llegó a designar a Jerusalén misma. En cuanto entidad geográfica, "hija" denota subdivisión, por ejemplo, una ciudad, población o aldea. El AT menciona a una "hija" de Egipto, Babilonia, Edom, Dibón, etc. H. Cazelles, *Fille de Sion et théologie mariale dans la Bible*: BSFEM 21 (1964) 51-71, ha sostenido que "Hija de Sión" hacía originariamente referencia a un barrio nuevo de Jerusalén que habitaban pobres refugiados norteenos después que cayó Samaria en 721 (cf. Miq 4, 8. 10. 13). Pero llegó a significar toda Jerusalén, y aun todo Judá o Israel. C. McHugh, *Mother*, 438-444.

74. Laurentin, *Structure*, 64-81. 148-161, suministra un resumen de muchos argumentos suyos.

bién entre los no romanos a fuertes adictos, particularmente en las décadas cuarta y quinta de este siglo⁷⁵. Con vasto apoyo en una concordancia de LXX, los exponentes de ese simbolismo propugnan a menudo que, hallándose en cierto pasaje veterotestamentario un término empleado por Lc, era intención de éste invocarlo, no menos que su contexto y pasajes relacionados con él. Ahora bien, no es ni imposible ni improbable que, con su vocabulario, Lc haya querido hacer referencia implícita a cierto pasaje del AT, o que en el relato de la infancia retrate a María contra un fondo simbólico veterotestamentario —el relato lucano de la infancia abunda en ecos de Abraham y Sara, de la descripción daniélica de Gabriel, de la historia de Samuel, de la promesa hecha a David, de patrones de anuncios natalicios. Sin embargo, cuanto más sutil es la influencia veterotestamentaria en Lc, tanto mayor es la necesidad de pruebas, especialmente si el simbolismo no está bien atestiguado en otros contextos del primer siglo cristiano. Vienen a cuento aquí algunas consideraciones metodológicas. Si el término griego en cuestión no es raro, tampoco puede presumirse que Lucas lo tomara en préstamo a LXX; si es común en LXX, debe probarse que Lucas miraba a un cierto pasaje más bien que a otros; y no deben suponerse en poder de Lucas unas concordancias que le permitiesen relacionar todos los pasajes en los que figura un término. Por fin, aun establecida cierta *posibilidad* de referencia sutil al AT, debe preguntarse aún, si habría captado esas sutilezas algún auditorio falto de clara indicación por parte de Lucas. De otra suerte, el posible simbolismo no ayudaría realmente a determinar el primitivo pensamiento cristiano sobre María. No convenció al equipo gran parte del simbolismo propuesto, aunque haya optado por examinarlo brevemente.

75. A. G. Hebert, *The Virgin Mary as the Daughter of Zion: Theology* 53 (1950) 403-410; G. A. F. Knight, *The Virgin and the old testament: The Reformed Theological Review* (Australia) 12 (1953) 1-13; and *The Protestant world and mariology: SJT* 19 (1966) 55-73; M. Thurian, *María, madre del Señor*, Zaragoza 1968. Rico en detalles es H. Sahlín, *Messias*; pero el valor de los comentarios que hace depende en parte de su teoría (p. 9-10. 56-69), por la que, hacia el 50 d. C., cierto judío antioqueno escribió un proto-Lc semítico, traducido probablemente al griego con adiciones por Lucas entre el 60 y el 65. Según imaginativa reconstrucción de Sahlín, el proto-Lc ostentaba un mayor simbolismo veterotestamentario, por ejemplo, el Magnificat fue proferido por *Zacarías* al respecto de *Sión*, la sierva del Señor. Para Sahlín, María fue el símbolo *literario* de Israel; encarnaba en cambio la "personalidad corporativa" de éste, siendo ella misma histórica, para algunos católicos.

Chaire, "alégrate". El verbo *chairein* (imper. o infinit., sing. o plur.) se empleaba en el griego profano normal para saludar o decir hola a alguien (Mt 26, 49; 28, 9), o bien al comienzo y fin de una carta (Jds 1, 1; Flp 3, 1; 4, 4), y de ahí que en Lc 1, 28 se lo traduzca por el latino "ave" (esp. "salve", "hola"). Semejante traducción armoniza con la referencia en 1, 29 a "este saludo". Sin embargo, S. Lyonnet⁷⁶ propugna que *chaire* debe traducirse literalmente por "alégrate", pues en las escenas que tienen fondo semítico Lc emplea *eirene*, "paz" (hebr. *Shalôm*), no *chaire*, como saludo ordinario (10, 5; 24, 36). De entre unas ochenta acepciones de *chaire* en LXX, cerca de doce hacen referencia al gozo con que se reacciona a un acto salvador divino (Ex 4, 31; 1 Re 5, 21; Is 66, 7); y esa es la clase de gozo a la que Lyonnet cree hace referencia Lc. La forma específica de *chaire* se usa en LXX cuatro veces, en tres de las cuales va dirigida a la Hija de Sión. Dos son particularmente importantes:

Zac 9, 9 (citado en Mt 21, 5 y Jn 12, 15);
¡Alégrate [*chaire*] sobremanera, oh Hija de Sión!
¡Prorrumpe en gritos, oh hija de Jerusalén!
He aquí que tu rey viene a ti;
triunfante y victorioso es él,
humilde, cabalgando sobre un jumento,
sobre un pollino, cría de asna.

Sof 3, 14-17 (LXX)⁷⁷
Alégrate [*chaire*], oh Hija de Sión...,
el rey de Israel, el Señor, está en medio de ti [*en meso sou*]...
Ten ánimo, Sión...
El Señor tu Dios está en ti [*en soi*]
el poderoso te salvará.

La tesis de que Lucas tuvo en cuenta tales pasajes se realiza a veces señalando que en 1, 27 llama dos veces virgen a María, y que el AT habla de la virgen Hija de Sión o virgen Israel; se alega también el paralelismo entre

76. Cf. los artículos *Chaire kecharitomene* y *Le récit*; asimismo Laurentin, *Structure*, 64-71; McHugh, *Mother*, 38-47. Desde Orígenes hasta el período bizantino, los autores griegos entendieron el *chaire* lucano como "alégrate".

77. Citamos a Zacarías por el hebreo y a Sofonías por los LXX para demostrar que los exponentes de la teoría invocan una y otra lengua, y aun realzan las semejanzas pasando del hebreo al griego y viceversa en el mismo pasaje. Ni aun mínimamente se prueba que el autor de Lc supiese hebreo.

el lucano "El Señor está contigo [*meta sou*]" y "El Señor está en medio de ti... en ti"⁷⁸, de Sofonías.

Cataloguemos algunas de las dificultades con las que esta tesis tropieza⁷⁹: (a) *Chaire* era entre los grecoparlantes una interjección tan común como puede serlo "adiós"; sin una advertencia, ¿adivinarían los lectores de Lucas, que lo que normalmente significaba "hola", debía revestir el significado de "alégrate", más que lo haría un auditorio actual, del que sin previo aviso se quisiera tomase "adiós" literalmente por "ir con Dios"? (b) Puramente hipotética es la pretensión de que Lucas emplease *eirene*⁸⁰, no *chaire*, para referirse al saludo normal, porque el fondo sea aquí semítico. Lucas emplea *chairein* como saludo normal en Hech 15, 23 y 26. (c) La conexión entre María la "virgen" y María la "Hija de Sión" es dudosa, pues casi todas las referencias veterotestamentarias a la virgen Sión y a la virgen Israel son complementarias, y retratan a ésta en estado de opresión, desvío o liviandad. (d) El cuarto pasaje con *chaire* en LXX, único no dirigido a la Hija de Sión, es Lam 4, 21: "Alégrate... Oh Hija de Edom... te embriagarás y te desnudarás". Cuando Lucas emplea *chaire*, ¿qué fundamento tiene para pensar en Sof 9, 9, más bien que en Lam 4, 21? (e) Según vimos, "El Señor está contigo" es un saludo común cuyo significado normal no es que el Señor esté en medio de ti o en ti. (f) Cuando en LXX *chairein* no hace referencia al gozo del pueblo de Dios, va normalmente acompañado de un refuerzo o esclarecimiento verbal, por ejemplo, "Alégrate y rebosa de gozo" (Jl 2, 23; Lam 4, 21; Is 66, 10; Tob 13, 13: *euphrainein* o *agallian*). Lucas es consciente de esa combinación (cf. 15, 32); si quería que *chaire* significase "alégrate" en 1, 28, pudo haberla empleado, y no poner ante sus lectores una palabra que casi ciertamente iban a tomar por un saludo corriente. No

78. En un pasaje referente a la Hija de Sión como Zac 9, 9, se ve el motivo de la humildad relacionado con 1, 38, 48, que presentan a María como sierva. Se ve asimismo a María evocar a la Hija de Sión, quien debe creer en cuanto el Señor ha prometido, en 1, 45, "Bienaventurada la que creyó se cumpliría cuanto a ella dijera el Señor"; cf. Leaney, *Luke*, 86.

79. La rechazan con razones A. Strobel, *Der Gruss*, y Räisänen, *Mutter*, 86-92; cf. asimismo Schürmann, *Lukasevangelium*, 43-44.

80. La tesis según la cual un autor griego emplearía el saludo *eirene* si se representaba un fondo semítico, y *chaire* si se lo representaba helénico, estriba parcialmente en el supuesto de que los LXX reservan *chaire* a los libros originalmente escritos en griego; así McHugh, *Mcther*, 39. Supuesto falso, pues tanto 1 Mac como Tob conocieron originales semíticos.

negamos posibilidad a la tesis de Lyonnet, pero según estos argumentos, nada cierto o probable puede asentarse sobre ella.

El arca de la alianza. Intimamente relacionada con la tesis que venimos discutiendo está otra figuración que ve en la María lucana el arca de la alianza o el tabernáculo⁸¹. En 1, 35 le es dicho a María, "El poder del Altísimo te cubrirá con su sombra [*episkiazein*]". Ese mismo verbo se emplea cuando la nube de la gloria de Dios cubre con su sombra el tabernáculo en el desierto (Ex 40, 35; Núm 9, 18. 22), como cuando cubren con su sombra el arca los querubines alados (Ex 25, 20; 1 Crón 28, 18). En Lc 1, 43, Isabel saluda a María con la expresión: ¿"Cómo viene a mí la madre de mi Señor?". En 2 Sam 6, 9 David pregunta, "¿Cómo puede venir a mí el arca del Señor?"⁸². En la visitación María permanece unos tres meses con Isabel (Lc 1, 56); el arca de la alianza permanece tres meses en casa de Obededom (2 Sam 6, 11). Si se combinan Lc 1, 31 y Jn 1, 14, resulta que la palabra de Dios se hace carne y "pone su tienda" entre nosotros (*skenoun*, de *skene*, tienda, tabernáculo), en el seno de la virgen María.

Una vez más, todas estas observaciones encubren verdaderos problemas. Veíamos que el lenguaje de Lc 1, 35 es retroyección de un lenguaje cristológico, unido antes a la resurrección y/o al bautismo de Jesús. Si las palabras del ángel a María, "El Espíritu santo vendrá sobre ti..., por lo que el niño que va a nacer se llamará santo, Hijo de Dios", ostentan semejanzas con el descenso del Espíritu santo en el bautismo, cuando Dios dice, "Tú eres mi Hijo"⁸³, la frase del ángel, "El poder del Altísimo te cubrirá con su sombra" semeja la transfiguración en Lc 9, 34-35, donde una nube cae sobre Jesús, le oculta y emite una voz que dice, "Este es mi Hijo". La escena de la transfiguración está obviamente afectada por relatos veterotestamentarios

81. Laurentin, *Structure*, 73-81. 159-161; McHugh, *Mother*, 56-63. McHugh admite la incertidumbre de que tal simbolismo estuviese en la mente de Lucas; sugiere aun así que Lucas pudo "adaptar un primitivo *midrash* cristiano sobre el Arca de la alianza".

82. Este paralelismo se hace fantástico cuando se compara la danza de David ante el Arca (2 Sam 6, 14) con los brincos del niño en el seno de Isabel, cuando ésta saluda a María (Lc 1, 41. 44).

83. Cf. *supra*, nota 39, en cuanto al texto occidental de Lc 3, 22: "Tú eres hijo mío; yo te he engendrado hoy".

en los que la gloria de Dios cubre con su sombra el tabernáculo y el templo, pero con la relación entre Lc 1, 34 y la transfiguración, cesa de ser seguro que el empleo del verbo "cubrir con su sombra" necesariamente evoque el tabernáculo o el arca de la alianza en cuanto simbolizados por María⁸⁴. Si la pregunta de Isabel a María se asemeja a la de David sobre el arca, se asemeja también a la de Arauna sobre David en 2 Sam 24, 21, "¿Qué es esto? ¿Viene el rey, mi Señor, a su siervo?". El que María permanezca tres meses con Isabel no tiene que encerrar simbolismo alguno recóndito. Isabel lleva seis meses de embarazo (1, 36) cuando María llega, y una permanencia más larga haría que María presenciara el nacimiento de Juan, trayendo de ese modo a Isabel al proscenio. Combinando a la ligera Lc 1, 32-33. 35 con Jn 1, 14, se mezclarían dos cristologías diferentes, que en el NT son del todo independientes entre sí. Y así, de nuevo, nada cierto o probable se puede edificar con la aplicación de estas figuras a María.

En la narración de la infancia, Lucas perfila a sus personajes adultos contra un fondo veterotestamentario; sorprendería que no presentara también a María contra ese fondo. (Cuando examinemos el *Magnificat*, plantearemos la cuestión de si María es portavoz de los *anawim* o pobres de Israel). Sin embargo, no hay, a juicio nuestro, pruebas convincentes de que Lucas hiciera específicamente de María una hija de Sión o un arca de la alianza simbólicas. Como en otro tiempo a las madres de los grandes personajes veterotestamentarios, así anuncia ahora un ángel a María el próximo nacimiento de un niño que ocupará un puesto único en la historia de la salvación. La obediente respuesta a ese anuncio, no sólo evoca la santidad de sus predecesores, sino que anticipa también las características de un discípulo de Jesús.

84. La acción de cubrir con una sombra se produce otras veces en el AT, por ejemplo, del monte Sión (Is 4, 50), de los israelitas (Núm 10, 34 [36]), de los escogidos por Dios (Dt 33, 12; Sal 91, 4). Notamos la particular dificultad con que tropieza el simbolismo de María en cuanto tabernáculo, según cómo interprete uno la actitud de Lucas en Hech 7, 44-49 para con el discurso de Esteban. Este dice que el Altísimo no mora en casas que sean hechura manual; Haenchen, *Acts*, 284, n. 3 (ed. orig.: *Die Apostelgeschichte*, ¹⁷1977), cree entran aquí el tabernáculo del desierto y el templo de Salomón. Si tal es la teología de Lucas, pudiera no ser favorable a María la comparación entre ella y el tabernáculo.

2. *La visitación de María a Isabel (1, 39-56)*

En la anunciación (1, 36), por vía de señal, el ángel informaba a María de la avanzada gravidez de Isabel, su pariente⁸⁵. Lc prosigue el retrato de María como sierva obediente del Señor (1, 38) haciendo que responda *con premura* y vaya a casa de Zacarías para saludar a Isabel (1, 39-40). Esta visitación, que reúne a los protagonistas de entrambas escenas anunciacionales (cf. cuadro *supra*), es ocasión tanto de revelación como de exaltación himnica. Al oír Isabel el saludo de María, brinca el niño en su vientre, y ella se llena del Espíritu santo; y el oráculo o himno (1, 42b-45)⁸⁶ en que inmediatamente prorrumpe, proclama a María “madre de mi Señor”; Isabel sabe ahora el secreto del anuncio de Gabriel a María. Si Isabel ensalza a María, María a su vez alaba a Dios en el himno del *Magnificat* (1, 46-55)⁸⁷. Claramente pone Lc a María en el proscenio y centro de esta escena.

a) *Las palabras de Isabel a María (1, 42b-45)*

Puesto que esas palabras constituyen el menos familiar de los dos himnos en la escena —si en verdad es apropiada la designación de “himno”—, puede resultar útil al lector una traducción literal:

42b *Bendita [eulogemene] eres tú entre las mujeres,
y bendito [eulogemenos] es el fruto de tu vientre.*

85. Lc 1, 36 es el único pasaje del NT que establece vínculos familiares entre María e Isabel, e implícitamente entre Jesús y Juan el Bautista. De atenernos a las relaciones que entre estos últimos manifiesta el ministerio público de ambos, nunca sospecharíamos en ellos un lazo familiar; y un pasaje como el de Jn 1, 33, donde el Bautista dice “Yo no le conocía”, pone en duda la historicidad de la información lucana. Cf. Brown, *Birth*, 282-285. La supuesta relación entre Isabel y María dio pie a la noción de que, como Isabel, también María tenía ascendencia levítica (Lc 1, 5; cf. *infra*, nota 131).

86. Plummer, *Luke*, 27, divide estas líneas en dos estrofas de cuatro versos cada una. Pero hay algunos versos de dudosa poesía: sólo 1, 42b delata el paralelismo característico de la poesía hebrea. Favorable al tratamiento himnico de los referidos versos es el que *anaphorēin* se reserva con asiduidad en los LXX a la música litúrgica. McHugh, sin embargo, *Mother*, 71-72, va más lejos al presumir un himno prelucano a María. Mucho más probable es que tengamos ahí una composición lucana, primera de los himnos cristianos en alabanza de María.

87. Más adelante examinaremos si Lc 1, 46 tuvo en el texto original a María por locutora del *Magnificat*.

- 43 *¿De dónde a mí este (don),
que la madre de mi Señor venga a mí?*
44 *Pues he aquí que cuando la voz de tu saludo llegó
a mis oídos,
el niño en mi vientre brincó de alegría [agalliasei].*
45 *Y dichosa [makaria] es la que creyó
que se cumplirían las cosas a ella dichas por el
Señor.⁸⁸*

En el AT la frase inicial es dirigida a mujeres famosas de la historia israelita cuando, ante un peligro, colaboran a liberar el pueblo de Dios: Jue 5, 24, "Bendita sea Jael entre las mujeres"; en Jdt 13, 18, "Oh hija [Judith], bendita eres del Dios altísimo sobre todas las mujeres de la tierra" (asimismo Gén 14, 19-20). Por un lado, semejante bendición invocada sobre María reconoce que Dios la ha empleado en su plan de salvación⁸⁹; por otro lado, el que semejante bendición se invoque sobre otros, nos impide tomarla demasiado en absoluto, como si entre todas las mujeres de la historia, María fuese objeto de la mayor bendición. La mariología posterior hará que María supere en santidad a todos los ángeles y santos, lo cual no puede inferirse de este versículo. La segunda frase de 1, 42b tiene también un eco veterotestamentario en la promesa de Moisés a Israel, obediente a la voz de Dios: "Bendito sea el fruto [LXX: prole] de tu vientre" (Dt 28, 1. 4). Si tal es el fondo que Lucas se representa, la bendición que recae en María es del todo apropiada, en cuanto que María ha demostrado obediencia a la palabra de Dios en 1, 38.

Hemos examinado la dudosa pretensión de que 1, 43 confirme el simbolismo de María en cuanto arca de la alianza. Sin embargo, expresiones semejantes de temor en 2 Sam 6, 9 y 24, 21 confirman la actitud ya presente en la doble bendición de 1, 42b; temor y respeto por la relación

88. Otra posible traducción de esta frase sería: "pues tendrán cumplimiento...". Aunque muchos traductores ponen "Bienaventurada" tanto en el v. 42b como en el 45, no es lo mismo *eulogemenos* (que equivale al hebreo *baruk*) que *makarios* (hebreo *'asre*). Este último vocablo, empleado para las bienaventuranzas o macarismos, no confiere normalmente la bendición, sino que reconoce una situación dada de dicha. El primero encierra en general un deseo en alabanza de alguien.

89. Al argüir por el uso veterotestamentario general, no tomamos partido en cuanto a si Lucas tuvo como modelo los pasajes de Jdt (cf. debate en Laurentin, *Structure*, 81-82; McHugh, *Mother*, 69-72; Räisänen, *Mutter*, 108). La elogiada Judith entona un cántico a Dios (16, 1-17) paralelamente a como María recita el Magnificat.

de María, en cuanto madre, con el niño que es "llamado santo, Hijo de Dios" (1, 35). Pero 1, 45 deja en claro que la maternidad física no es razón única para la bendición de María. Más adelante en el evangelio (6, 20-22), el Jesús lucano pronunciará sobre sus discípulos bienaventuranzas o macarismos tales como: "Dichosos [*makarioi*] sois vosotros, los pobres, porque vuestro es el reino de Dios". Justo es que, si en 1, 38 María es la primera en ostentar la reacción del discípulo cristiano, se pronuncie sobre ella el primer macarismo del evangelio, por su fe en las cosas que a ella ha dicho el Señor. Las palabras elogiosas de Isabel culminan destacando que Dios ha escogido a María, y ésta ha respondido con fe.

El equipo se sintió impresionado por la armonía de este retrato de María, como "la que creyó", con el retrato que de ella hace el relato lucano del ministerio. Ya llamamos la atención sobre la semejanza entre 1, 38 y 8, 19-21 (*supra*). Pueden compararse también 1, 42. 45 y 11, 27-28, la escena donde una mujer en la multitud alza la voz para decir a Jesús: "Dichoso [*makaria*] el vientre que te llevó y los pechos que te amamantaron"; pero Jesús responde, "dichosos más bien quienes oyen la palabra de Dios y la guardan". En ambos casos hay una bendición o bienaventuranza referida a la maternidad física; y a continuación un énfasis mayor sobre la que cree en las cosas a ella dichas, o quien oye la palabra de Dios y la guarda. María, la esclava del Señor (1, 28), cumple con el requisito y merece la bienaventuranza de los oyentes cristianos a quienes Hech 2, 18 llama siervos y *siervas* del Señor.⁹⁰

b) *El Magnificat de María (1, 46-55)*

El *Magnificat* es mucho más claramente poético que las palabras de Isabel⁹¹. Hay, sin embargo, considerable desacuerdo en cuanto a la clasificación del poema (¿un himno de alabanza?); el número de sus estrofas (¿dos, cuatro, cinco, nueve?); su metro; si tuvo o no original semítico.

90. Cf. *supra*, nota 10, para las semejanzas entre el relato de la infancia y los primeros días de la iglesia en Hech 1-2.

91. Cf. *supra*, nota 86. Los versículos 1, 46b-47. 53 se citan en los manuales como ejemplos respectivos de paralelismo sinónimo y antitético, típico de la poesía hebrea.

Pueden verse detalles y bibliografía en diversos comentarios a Lc; pero estas disputas no atañen directamente a nuestro estudio. Si nos conciernen tres cuestiones: *primera*, ¿quiso Lucas que fuese María quien pronunciase el *Magnificat*?; *segunda*, en ese caso ¿fue ella quien lo compuso?; *tercera*, ¿qué nos dice el *Magnificat* sobre la idea general que Lucas se forma de María?

Primero, en el texto de Lc ¿quién pronunció originalmente el *Magnificat*? Aunque casi todos los manuscritos griegos y antiguas versiones lo asignan a María, según ciertas pruebas lo habría pronunciado Isabel⁹². Desde finales del siglo pasado hay eminentes estudiosos que sostienen su atribución a Isabel⁹³; son, sin embargo, minoría. La base textual de tal atribución, mayormente latina, es tan débil, que podría olvidarse, si no fuese por el principio de que debe preferirse la lectura más difícil, es decir, uno puede entender que copistas posteriores cambiasen de Isabel a María, pero no viceversa. (Se ha propuesto, sin apoyo textual alguno, que el original contenía: “Y ella dijo”, y que los copistas sustituyeron “ella” por “María”, o bien “Isabel”). Pero la torpeza de atribuir sucesivamente dos acciones a María (1, 46, “Y María dijo”; 1, 56, “María, pues, permaneció”) pudo conducir a que el copista alterase la primera acción y la atribuyese a Isabel.⁹⁴

No son conclusivos los argumentos sobre si el contenido del *Magnificat* se acomoda a la una más que a la otra (en parte porque algunos versículos, como 51a. 51b. 52a, no cuadran a ninguna de las dos). Por ejemplo, en 1, 48 las expresiones “esclava” y “todas las generaciones me llamarán bienaventurada” [*makariousin*] se acomodan bien a

92. Tres manuscritos latinos de entre los siglos IV y VIII leen: “E Isabel (Elisabel, Elisabet o Elisabeth) dijo”. Apoyan esta lección pasajes dudosos en las traducciones de Ireneo, Orígenes y el obispo yugoslavo Nicetas de Rame-siana (hacia el 400 de nuestra era). Cf. Brown, *Birth*, 334-336.

93. Entre ellos están Burkitt, Creed, J. G. Davies, Easton, Goguel, J. R. Harris, Harnack, Klostermann, Loisy, Winter. Cf. S. Benko, *The Magnificat: a history of the controversy*: JBL 86 (1967) 263-275. Examina los argumentos R. Laurentin, Bib 38 (1957) 15-23.

94. La lectura de Isabel, empero, en nada mejora el nexo, porque entonces corresponden a ella dos expresiones consecutivas: 1, 4: “Isabel proclamó”, y 1, 46: “E Isabel dijo”. Todo el debate en torno a la sucesión se relativiza, si se conviene con Brown (*Birth*, 346-369) y otros en que los cánticos constituyen una inserción secundaria en el relato de la infancia lucano. Un orden preevangélico pondría de ese modo la proclamación de Isabel en 1, 42-45 seguida inmediatamente de 1, 56: “Y María permaneció”. En esta hipótesis, la inserción secundaria del cántico, introducida por “Y María dijo”, originaba tensión con 1, 56: “Y María permaneció”; tensión que un amanuense posterior intentaría eliminar haciendo de Isabel la locutora.

María (1. 38. 42. 45), mientras que la expresión “bajeza” conviene más a Isabel (1, 25). Este himno es paralelo al de Ana, la madre de Samuel (1 Sam 2, 1-10); en 1, 5-7. 24-25 Isabel, que en su esterilidad anhela un hijo, se asemeja mucho a Ana, a la que se asemeja no menos María en 2, 22-40, donde presenta al niño en el templo y se encuentra con Simeón (1 Sam 1, 21-28; 2, 19-20). La propuesta de que los dos cánticos del cap. 1 estarían con más propiedad en labios de los padres de Juan el Bautista, en los de Isabel el Magnificat, el Benedictus en los de Zacarías, se rebate arguyendo que sería aún más propio hacer fuesen declamados por los beneficiarios de una y otra anunciación, María y Zacarías. Hallando poco convincentes tales argumentos⁹⁵, el equipo dejó que el enorme peso de los testimonios textuales en favor de María decidiera el pleito.

Segundo, si “y María dijo” es la lectura original, ¿compuso el Magnificat María misma? Puede que sorprenda a los lectores saber que hoy difícilmente se hallaría un solo escriturista dispuesto a responder afirmativamente. Ya el AT tenía por práctica poner cánticos en boca de personajes bien conocidos, para hacerles articular apropiados sentimientos de alabanza en una manifestación particular de Dios, por ejemplo, el himno de acción de gracias de Jonás (2, 2-9). El que esos cánticos no fuesen composiciones originales, para las situaciones en que ahora los hallamos, nos ayudará a aperecibarnos de su técnica. En particular, el cántico atribuido a Ana en 1 Sam 2, 1-10 dirige a Dios alabanza poética, en acción de gracias por el don de un hijo a una mujer estéril; pero el carácter guerrero de sus últimos versículos hace pensar a los estudiosos que aquí se han reclamado los servicios de un salmo más general. De modo semejante, los poéticos versículos del Magnificat, cincelados con tanto esmero, escasamente serían expresión poética instantánea, y los tiempos pasados que dominan el cántico sugieren que, en su origen, este himno cantaba retrospectivamente la salvación (después de la resurrección), más bien que cuando era inaugurada. Versículos como “ha demostrado fuerza con su brazo”; “ha desbara-

95. Un argumento menos convincente aún, con base en un supuesto original hebreo, atribuye a María: “Y María [*Miryam*] dijo, ‘Engrandece [*merimah*] mi alma al Señor’. Pero distan mucho de ser ciertos tanto la suposición subyacente como el juego de palabras en hebreo.

tado a los orgullosos, cuyos corazones maquinaban"; "ha echado de sus tronos a los poderosos y exaltado a los de baja condición", no son en realidad sentimientos propios de una doncella que aún no ha alumbrado al Mesías; lo son mucho más de quien compone sabiendo que, por la resurrección, Dios ha invertido el estado de cosas que la crucifixión había creado.

Si María no compuso el Magnificat, ¿quién lo hizo? Los estudiosos están divididos⁹⁶ en cuanto a si el Magnificat (junto con el Benedictus, el Gloria in excelsis, el Nunc dimittis) es composición lucana original, o bien adoptada y adaptada (con la provisión de 1, 48) por Lucas de una colección de himnos cristiano-judíos⁹⁷. Buenos argumentos apoyan una y otra posición; pero los indicios antes señalados, de que el Magnificat no cuadra del todo en labios de María, favorece la adopción más que la composición original lucana, por el principio de que Lucas hubiese hecho que una composición original cuadrara mejor a quien la pronunciaba. Pero no estimamos tener que decidir este pleito, ya que, en cualquier caso, Lucas puso el cántico en labios de María porque, en general, expresaba sentimientos compatibles con su idea de María.

Tercero, ¿qué aporta el Magnificat al retrato lucano de María? Hay muchos paralelos entre los temas del Magnificat y otros que encontramos en el cuerpo del tercer evangelio. Así, aunque Lucas mismo no compusiera el

96. En relación con diversas teorías, cf. R. A. Aytoun, *The ten Lucan hymns of the nativity in their original language*: JTS 18 (1917) 274-288; D. R. Jones, *The background and character of the Lucan psalms*: JTS 19 (1968) 19-50; F. Gryglewicz, *Die Herkunft der Hymnen des Kindheitsevangeliums des Lukas*: NTS 21 (1974-1975) 265-273; asimismo la sumaria exposición de Brown, *Birth*, 346-355.

97. El equipo no aceptaba la tesis de que los himnos fuesen de origen no cristiano, por ejemplo, que el Magnificat hubiera sido un himno sobre Juan el Bautista (en asociación con la lectura: "E Isabel dijo", de 1, 45), o que tanto el Magnificat como el Benedictus fueran himnos judíos, más específicamente, himnos guerreros macabeos (Bornhäuser, Gunkel, Klostermann, Mowinkel, Spitta); cf. P. Winter, BJRL 37 (1954-1955) 328-357. Las claras alusiones veterotestamentarias en ambos cánticos dejan planteada la cuestión de si el autor o los autores fueron judíos o judeocristianos, pero la idea de una salvación efectuada "en la casa de David su siervo" (1, 69), que expresan los tiempos pasados del verbo, favorece la composición judeocristiana: ha venido el mesías davídico. La "cristología" de los cánticos es relativamente sencilla: Dios ha cumplido sus promesas a Abraham y David —no se oye eco alguno de la concepción del Hijo de Dios en la Virgen María (1, 34-35) por el Espíritu santo—. El no haber tenido en cuenta las diferencias cristológicas del cap. 1 priva de validez al intento de Miguens (*Virgin birth*, 148; cf. 140, 147), el cual quiere que provenga de María el relato de la concepción, "de contenido cristológico muy primitivo", en consonancia con el historial judío de María.

cántico, lo adoptó por hallar la teología que contiene compatible con la suya propia⁹⁸. Por ejemplo, el tema del gozo en el dístico inicial (1, 47: “Mi espíritu se alegra [*agallian*] en Dios mi salvador”), no sólo prolonga las palabras dichas por Isabel al sentirse llena del Espíritu santo (1, 41. 44: “La criatura en mi vientre brincó de gozo” [*agalliasis*]), sino que anticipa además una declaración sobre Jesús, exclusivo de Lc (10, 21, “Se alegró [*agallian*] en el Espíritu santo”).⁹⁹

En el núcleo del Magnificat contrastan la diversa suerte de los orgullosos/poderosos/ricos y de los humildes/hambrientos: los primeros son dispersados, derribados y despedidos hambrientos, mientras que los segundos son exaltados y saciados (1, 51-53). En los tres evangelios sinópticos se dirige Jesús a los descastados; pero Lc pone especial énfasis en los “marginados”, los aplastados, pecadores, mujeres, viudas, samaritanos (7, 11-17. 36-50; 10, 29-37; 17, 11-19). En particular escenifica Lc el tema de la inversión, donde los ricos y poderosos quedan frustrados, mientras son engrandecidos los pobres y humildes (cf. la parábola del rico necio [12, 16-21], la de los invitados al banquete [14, 7-11], de Lázaro y el rico 16, 19-31). Esta inversión se articula con gran dramatismo en las bienaventuranzas que abren la versión lucana del sermón del monte (6, 20-26): “Dichosos [*makarioi*] sois vosotros los pobres... vosotros los que ahora pasáis hambre... vosotros los que ahora lloráis... Pero ay de vosotros los que ahora sois ricos... los que ahora estáis repletos... los que ahora reís”. Poniendo el Magnificat en labios de María, quien ya ha sido declarada *makaria* (1, 45, “dichosa la que creyó”), la hace Lucas portavoz del tema de la inversión, parte vital del mensaje evangélico. Si, por su aceptación de la palabra de Dios, Jesús (1, 38. 45), María es la primera discípula cristiana, primera en reunir las cualidades exigidas por la familia escatológica de Jesús (8, 21), ella proclama ahora por anticipado el evangelio.

98. Esta compatibilidad ha inducido a sugerir que Lucas tomó los cánticos de una colección cuyos orígenes estarían en la primitiva comunidad descrita por Hech 2, 41-47 (Benoit, Gryglewicz; cf. Brown, *Birth*, 354-355).

99. Semejantes conexiones intralucanas no resuelven el problema de la composición del Magnificat en favor de Lucas, pues tanto este segundo como aquel primero pueden hacerse eco del AT, por ejemplo, Hab 3, 18: “Me alegraré [*agallian*] en el Señor; me regocijaré en Dios mi Salvador”; Sal 35, 9: “Entonces se alegrará [*agallian*] mi alma en el Señor; se complacerá en su salvación”.

Pero si la María lucana se convierte en portavoz de los discípulos cristianos, lo hace representando a los piadosos de Israel. (El papel de María no es único en el relato lucano de la infancia, puesto que Zacarías, Isabel, los pastores, Simeón y Ana comparten una piedad común). Se ha sugerido, en particular, que María representa la piedad de los *anawim*, "los pobres"¹⁰⁰. Puede que este término designara originariamente a los económicamente pobres (y aun los incluyese), pero vino a referirse más ampliamente a quienes no podían confiar en la propia fuerza: los aplastados, los pobres, los humildes, los afligidos, las viudas y huérfanos. Opuestos a los *anawim* eran, no solamente los ricos, sino además los orgullosos y autosuficientes, que confiaban en su propia fuerza y no mostraban necesidad de Dios. Se debaten mucho los orígenes preexílicos de los *anawim* en Israel, el grado en que constituían una clase o comunidad. En Sal 149, 4 son equiparados al pueblo de Dios: "El Señor se complace en su pueblo; adorna a los pobres con la victoria"¹⁰¹. Se ha sugerido que la comunidad qumranita era un grupo sectario de *anawim*, y ciertamente el autor de los *Hodayot* (salmos de acción de gracias) a sí mismo se caracteriza como "pobre"¹⁰². La comunidad cristiana de Jerusalén descrita en Hech 2, 43-47; 4, 32-37 ostenta algunas semejanzas con los *anawim*, combinando la estima de la pobreza con la piedad del templo, rasgo a veces también de "los pobres"¹⁰³. Sin comprometerse en cuanto a los perfiles disputados con la teoría de un grupo de *anawim* claramente delimitado, el equipo convino en que el Magnificat prolonga el tema de los pobres que apa-

100. Este vocablo es el plural hebreo *'anaw* que, con su afín *'ani*, denota "pobre, humilde, afligido". Cf. A. Gelin, *Les pauvres de Yahvé*, Paris 1953; y M. Dibelius, *James*, Philadelphia 1976, 39-45 (ed. orig.: *Der Brief des Jakobus*, 1982).

101. Los Salmos dicen que Dios protege, defiende, salva y rescata a los *anawim* individual y colectivamente. Los *anawim* imploran a Dios y alaban su nombre. Cf. A. Rahlfs, *'Ani und 'Anaw in den Psalmen*, Leipzig 1892; H. Birkeland, *'Ani und 'Anaw in den Psalmen*, Oslo 1933; P. Van den Berge, *'Ani et 'Anaw dans les psaumes*, en R. De Langhe (ed.), *Le psautier*, Louvain 1962, 273-295.

102. 1 QH ii 34-35. Hay referencias a todo el grupo de Qumrán como *anawim* y comunidad de pobres (*'ebyônim*) en 1 QH 18, 14; 1 QM 11, 9; 4 QpPs^a 1-2 ii 9; iii 10.

103. El movimiento asideo (una rama del cual se considera a veces haber dado origen a la comunidad de Qumrán) preocupábase mucho de la pureza cultual, de la del templo y del sacerdocio. Aunque Lucas subraya la comunidad de bienes entre los cristianos jerosolimitanos, L. E. Keck, *ZNW* 56 (1965) 100-129; 57 (1966) 54-78, ha aducido convincentes argumentos contra la tesis de que "los pobres" designase a la primitiva iglesia.

rece en los salmos. Como portavoz de este tema, María prolonga cierto estilo de piedad israelita y anticipa el espíritu de los primeros cristianos, que Lucas describirá luego pasado pentecostés. Si, como vimos (nota 6, *supra*), la visión lucana de la historia de la salvación implica una sucesión de Israel, Jesús y la iglesia, el tema de que Dios defiende a los pobres y humildes atraviesa esos tres estadios. Asociándola con este tema, Lucas atribuye a María un importante papel en esa historia de salvación, un papel representativo que, partiendo del relato de la infancia, penetrará en el ministerio de Jesús y llevará por fin a la iglesia primitiva.

3. *María y el nacimiento en Belén (2, 1-20)*

Después de la visitación nos dice Lc que María regresó a casa (1, 56); y no le asigna ningún otro papel en el cap. 1, concentrado en el nacimiento, imposición de nombre y circuncisión de Juan el Bautista (1, 57-80). Sin embargo, en la escena paralela del nacimiento, circuncisión e imposición de nombre a Jesús (2, 1-21), María reaparece de manera significativa. Aunque este paralelismo entre el Bautista y Jesús prolonga el patrón establecido por las anunciaciones del cap. 1 (*supra*), los estudiosos han notado que, bajo muchos aspectos, el cap. 2 es independiente del cap. 1¹⁰⁴. No es sólo que nunca se mencione en el cap. 2 al Bautista¹⁰⁵, sino que además ningún hecho del cap. 1 se presupone en el cap. 2. Por ejemplo, en 2, 4 se dice de nuevo al lector que José era de la casa de David, y en 2, 5 se reintroduce a María, en cuanto prometida de José, como si tales hechos no hubiesen sido mencionados en 1, 27. No se alude a la concepción virginal; y si sólo tuviésemos el cap. 2, no habría otro medio de averiguar la forma extraordinaria en que Jesús procede de José y María¹⁰⁶. José, a

104. Sostienen esta teoría tanto Bultmann (*History*, 294 [ed. orig.: *Die Geschichte*]) como Dibelius (cf. McHugh, *Mother*, 311-321). Es digno de notar que Mt 2 pueda también leerse con independencia de Mt 1. Esto sugiere al menos que no hay una conexión necesaria entre la concepción virginal (Mt 1; Lc 1) y el nacimiento en Belén (Mt 2; Lc 2).

105. En 3, 20, como en 1, 80, refiere Lc la futura historia del Bautista antes de dejar a éste para concentrarse en Jesús.

106. Lc 2, 27, 41, 43 dicen los padres de Jesús: se llama a José padre de Jesús en 2, 33, 48.

quien el cap. 1 nombra apenas, emerge en el relato del cap. 2 casi como parigual de María.¹⁰⁷

Estas diferencias han inducido a sugerir que, para concebir el cap. 2, Lucas usó otras fuentes distintas de las del cap. 1. Una tesis común es, por ejemplo, que Lucas antepuso el prefacio de 2, 1-5 a una historia prelucana subyacente a 2, 6-20¹⁰⁸. (Como hemos visto, nota 17, el censo de 2, 1-5 es muy verosíblemente un cuadro incorrecto del nacimiento de Jesús; esta teoría atribuiría la falta a Lucas, y no a sus fuentes). El equipo no tributó firme adhesión a la teoría de fuentes prelucanas para el relato del cap. 1; ni se convenció tampoco de que sea preciso invocar semejante teoría para el relato del cap. 2 (o al menos para 2, 1-40). Muchos temas veterotestamentarios han sido propuestos como fondo de 2, 1-20¹⁰⁹; y cualquiera de ellos o todos pudieron haber sido elaborados, hasta formar una narración, tanto por Lucas como por putativas fuentes prelucanas. Afortunadamente una vez más, no es preciso resolver el pleito entre fuentes prelucanas y composición original de Lucas, para examinar la importancia de María en la escena, aunque resultan implicados dos versículos que hemos de discutir.

a) "Con María su prometida" (2, 5)

Una mayoría abrumadora de manuscritos griegos y de versiones apoya la lectura del v. 5, según el cual, José va a Belén para hacerse empadronar en el censo con María *te emnesteumene auto* ("la desposada con él", "su prometida"). El verbo es *mnesteuein*, empleado en Mt 1, 18 ("Su madre, María, se había prometido a José") y Lc 1, 27 ("Una doncella prometida a un hombre de la casa de David cuyo nombre era José"). Antes, en uno y otro caso, María ya

107. Lc 2, 4, 16, 22 ("purificación de ellos"), 27, 33, 39, 41-51.

108. Tienen esta visión estudiosos como Dibelius, K. L. Schmidt, y F. Hahn. Vögtle, *Offene Frage*, 54-56, asignaría también a Lc los versículos 6-7.

109. Para que sirvan de fondo a los temas del censo, del pesebre y de los pastores con sus rebaños, se han propuesto pasajes como los que siguen: (a) la versión llamada Quinta de Sal 87, 6, que conocemos por Orígenes: "En el censo de los pueblos éste habrá nacido allí"; (b) Is 1, 3: "El asno ha conocido el pesebre de su amo, pero a mí no me ha conocido Israel"; (c) una exégesis que hace coincidir el Belén de Miq 5, 1 (2) y Migdal Eder, la "Torre del Rebaño", de Miq 4, 5, en especial invocando el admitidamente tardío *Targum pseudo-Jonatán* de Gén 35, 21, para el que la "Torre del Rebaño" es "el lugar donde se revelará el rey mesías". Cf. Brown, *Birth*, 417-424, para la evaluación de la bibliografía.

se había desposado con José, pero no había sido aún llevada a vivir con él (*supra*). Ahora, sin embargo, María viaja con José y su estado de gravidez es muy avanzado; por lo que puede suponerse que ha tenido lugar la segunda fase del matrimonio, o sea, que María ha sido llevada a casa de José en calidad de esposa (Mt 1, 24: *paralambanein ten gynaika*). Sorprende algo, pues, hallar a Lucas hablando aún de María como de la "prometida" de José, y no de su "mujer" (*gyne*). ¿Sabía Lucas que las costumbres nupciales judías constaban de dos fases (*supra*, nota 27)? ¿O simplemente repitió, sin reflexionar ni atribuir a ello mayor significación, la relación entre José y María que había descrito en 1, 27? ¿O alude tal vez en 2, 5 a la concepción virginal, previamente descrita en 1, 26-35, informando quizás adicionalmente de que, tras haber concebido, María seguía siendo virgen?

La situación se complica a causa de una lección variante, pobremente atestiguada, pero importante, del Sirosinaítico y algunos manuscritos de la Vetus Latina: "con María su esposa" (*gynaiki autou*) ¹¹⁰. Cierta número de estudiosos ha argüido ser ésta la lección original de 2, 5 ¹¹¹, sosteniendo algunas veces que provino de una fuente (o aun de un estadio en la composición lucana), donde no existía noticia de la concepción virginal; en otras palabras, antes que el material ahora presente en 1, 27, 34-35 precediese al del cap. 2. Uno podría argüir de otra forma, sin embargo, si "mujer" era la lección original, a saber, que Lucas guardaba fidelidad a los dos estadios en las costumbres nupciales judías (llamando a María "prometida" antes que fuese a vivir con José, y "mujer" después), y suponía en todo momento la concepción virginal, al igual que Mateo, quien emplea primero el término "prometida" y luego "mujer", para hacer referencia a uno y otro estadio matrimonial. En tal caso un copista, desconocedor de esas costumbres, pudo considerar "mujer" como término que no hacía justicia a la virginidad de María, y lo substituyó por "prometida".

110. Una tercera lección hace referencia a María como "esposa a él prometida" (*te memneusteumene auto gynaiki*). Aun siendo ésta una confluencia de las otras dos, al amanuense que la compuso le era conocida la lectura "esposa".

111. Blass, Häcker, Schmiedel, Usener (citados por Taylor, *Virgin birth*, 32-33), Dibelius, Klostermann, Sahlén. Cf. Schmithals, *Weihnachtsgeschichte*, 281-297.

De hecho, sin embargo, el equipo aceptó la lección mejor atestiguada (“prometida”) como expresión lucana original más verosímil en 2, 5. Dudábamos de que el cambio a “mujer” por iniciativa de un copista equivaliese a negación de la concepción virginal. Si el copista desconocía los usos nupciales judíos, pudo pensar que, representarse a José de camino con su prometida, aparecería como desedificante, y lo sustituyó por “mujer”. Si los usos nupciales judíos le eran conocidos, y estaba bajo la influencia de Mateo, pudo estimar inexacto el “prometida” lucano, y preferir “mujer” como técnicamente más correcto. Sólo si se opta por una teoría de fuentes y sienta uno “mujer” como lección original en la fuente prelucana, revestirá este versículo significación mayor en la génesis de la mariología.

b) *“María guardaba todas estas cosas en su corazón”*
(2, 19. 51)

Comenzábamos nuestro examen de Lc/Hech precaviendo al lector contra una *presunción*: que, en el relato de la infancia, le informase a Lc un testigo ocular. Al estudiar la anunciación en 1, 26-38, sostuvimos que, con toda verosimilitud, no estábamos ante los *ipsissima verba* de María, sino ante un destilado de la cristología posterior (1, 32-33. 35), y que ésta se combinaba con una formulación cuyo objeto era el discipulado, donde se reflejaba la tradición evangélica del ministerio (1, 38). En la nota 17, *supra*, llamamos la atención sobre los indicios que hacen del censo descrito en 2, 1-5 un improbable marco cronológico del nacimiento de Jesús. El número de motivos veterotestamentarios, que los estudiosos descubren haberse entretejido con 2, 6-20 (nota 109), da pie a pensar que la historia de los pastores contiene una interpretación imaginativa o midráshica. Ninguna de estas observaciones niega la posibilidad (ni aun la probabilidad) de que el relato lucano de la infancia encierre elementos de tradición histórica; pero si ponen en tela de juicio la tesis de que María (directa o indirectamente) suministrase a Lucas el testimonio ocular de los acontecimientos que rodearon la concepción y el nacimiento de Jesús.

Ahora, sin embargo, examinaremos dos textos a los que han recurrido muchos autores para fundamentar la tesis de que estamos ante unas memorias de María¹¹². (Estos textos necesitan discutirse, aunque los estudiosos juzguen que *de hecho* Lucas no se informó en María como en un testigo ocular; pues importa saber si los lectores de Lucas interpretarían los referidos textos como algo perteneciente a una tradición basada en el testimonio ocular).

María guardaba todas estas cosas

(panta synterei ta remata),

sopesándolas (symballousa) *en su corazón* (2, 19).

Su madre guardaba todas estas cosas

(dieterai panta ta remata)

en su corazón (2, 51).

Extraña que Lucas se repita en el trecho de pocos versículos¹¹³, lo que hace se pregunten algunos estudiosos si una de las frases perteneció a una fuente (o estadio anterior de la composición lucana) y sirvió de modelo a la otra¹¹⁴. Sea comoquiera, la repetición suena solemne, en especial porque la segunda frase cierra el relato de la infancia y, en consecuencia, describe la última reacción de María.

Para comenzar la interpretación de estas frases, recapitemos sobre el propósito de "todas estas cosas"¹¹⁵. Si interesara a Lucas subrayar, bien el testimonio ocular, bien la historicidad, la expresión estaría en el lugar apro-

112. Bornhäuser, E. Meyer, Miguens, Zahn; cf. Laurentin, *Structure*, 97; C. Gore, *A new commentary on holy Scripture*, London 1928, 316-317.

113. Nótese empero repetida la declaración que atañe al crecimiento de Jesús en 2, 40. 52. El que en uno y otro caso la segunda declaración esté en 2, 41-45 tal vez apoye la tesis de que en esta escena, que muestra a Jesús de doce años, fue una adición secundaria al relato de la infancia. Cf. *infra*, notas 142-145.

114. En cuanto a la tesis de que 2, 51 sirvió de modelo a 2, 19 (contrariamente a lo supuesto por la nota anterior), cf. Räisänen, *Mutter*, 119. Sahlin, *Messias*, 67, 69, 236-238, sostiene que 2, 19 es una composición lucana inserta en una narración extraída del proto-Lc (cf. *supra*, nota 75). La forma griega de María en 2, 19 es *Maria* (según los mejores manuscritos), en que contrasta con *Mariam* en el contexto (2, 15. 16. 34); también sorprende, para 2, 19 la falta de referencia alguna a José, en estimación suya.

115. El griego *rema* significa "palabra", pero en la semitizante lengua del relato lucano de la infancia asume la connotación del hebreo *dabar* (por ella recogido en los LXX): "palabra" o "cosa". En 2, 15 los pastores se animan entre sí a "ir hasta Belén y ver esta *rema* [«cosa»] que ha acontecido y el Señor nos ha dado a conocer".

piado después de la anunciación, que implica la concepción virginal. En 2, 19 "todas estas cosas" hace referencia al hallazgo de Jesús y al desaire de éste a sus padres, dando primacía al deber para con su Padre. Lo que ambas escenas tienen en común es una revelación, explícita o implícita, sobre el porvenir del niño. No recae el énfasis en los hechos mismos, sino en su significación.

Los sinónimos *synterein* y *diaterein* ("guardar, retener") son verbos principales respectivamente en 2, 19 y 2, 51. El contexto de la segunda frase sugiere que está en juego algo más que la pura memoria; y se especifica en la primera frase con la presencia de un participio de *symballein*, el cual indica que María hace algo con lo que ha retenido. El significado exacto de *symballein*, sin embargo, traducido generalmente por "sopesar", no es de fácil determinación.¹¹⁶

Como compuesto de *syn*, "con", y *ballein*, "arrojar", literalmente podría significar que María combinaba las diversas cosas que había oído, visto y retenido. Rengstorf¹¹⁷, quien desarrolla la idea psicológicamente, interpreta a Lucas haciendo que María junte lo relativo al censo, al viaje a Belén, al pesebre y a la señal referida por los pastores (2, 12. 16), todo lo cual demostraría que, en su designio, Dios tiene "un plan bien meditado para ella y su hijo". En esta interpretación María es responsable de la narración consecutiva 2, 1-10. Un paso más en la acepción literal de *symballein* rebasa a María en cuanto narradora para alcanzarla en cuanto teóloga, pues hace que relacione entre sí los acontecimientos y proyecte su interpretación en un fondo de motivos veterotestamentarios¹¹⁸. Dejando aparte las dificultades metodológicas inherentes a semejante etimología¹¹⁹, hay traducciones alternativas, basadas en el empleo de palabras clave, que brindan una comprensión más plausible del papel de María.

Apoyado sobre un estudio del uso de *symballein* en la literatura helenística a partir de pasajes reunidos por

116. El verbo es empleado por el NT sólo en Lc/Hech; pero aquí difiere su significado del de otros pasajes "hablar entre sí, conversar" (Hech 4, 15; 17, 18), o "congregarse, reunirse" (Lc 14, 31; Hech 18, 27).

117. *Weihnachtserzählung*, 15, 27; asimismo Grundmann, *Lukas*, 86.

118. Laurentin, *Structure*, 97. 100. 116-119, atribuye a María la reflexión midráshica que muchos estudiosos ven en el relato de la infancia lucano.

119. Sobre el uso/abuso de la etimología en teología bíblica, cf. J. Barr, *The semantics of Biblical language*, Oxford 1961, 107-160.

Wettstein hace más de doscientos años, W. C. van Unnik¹²⁰ entiende que *symballein* hace referencia a la interpretación de materias oscuras o difíciles, cuyo significado correcto se establece a menudo sólo gracias al divino auxilio (otorgado a veces en oráculos, sueños o señales). Así Josefo¹²¹ presenta a José como al "que interpretó reflexionando" [*syllabon to logismo*] el sueño del pastelero preso (Gén 40, 16). Puede que van Unnik vaya demasiado lejos postulando que María, cuando así interpreta, haga función de profetisa, "en la línea de los capaces de interpretar la palabra de Dios"; pues, como objeta Räisänen¹²², un profeta ha de proclamar, no guardar, esas cosas en su corazón.

Se restaura tal vez el equilibrio complementando las observaciones de van Unnik, espigadas en la literatura helenística, con ejemplos de que los LXX forman el fondo de varias expresiones empleadas por Lucas en 2, 19. 51. La expresión *synterein to rema* aparece en Gén 37, 10-11: después que José incurre en la celotipia de sus hermanos contándoles el sueño de las gavillas de trigo, "su padre *retuvo el dicho*". El sentido parece ser: "continuó averiguando", "retuvo con preocupación". En Dan 4, 28 LXX se nos dice que, cuando el rey Nabucodonosor hubo oído la interpretación hecha por Daniel del sueño del árbol, "guardó las palabras en su corazón" [*tous logous en te kardia syntereise*] y es de suponer que inquieto por lo que se le había revelado, y lleno de perplejidad por lo que significaría¹²³. Cuando Lucas combina la idea de guardar las palabras en el corazón con *symballein*, puede indicar que María conservó en su corazón las misteriosas palabras y acontecimientos que rodearon el nacimiento de Jesús (o su hallazgo en el templo), esforzándose por interpretarlas¹²⁴.

120. *Die rechte Bedeutung des Wortes treffen, Lukas 2, 19*, en T. P. van Baaren y otros (ed.), *Verbum: Essays on Some Aspects of the religious Function of Words: Festschrift for H. W. Obbink*, Utrecht 1964, 129-147.

121. *Ant.* 2. 5. 3, § 72.

122. *Mutter*, 121-122, nota 6.

123. Cf. además el empleo de *synterein* en Sir 39, 2: el escriba sabio que estudia la ley y la sabiduría de los antiguos "prestará atención a las profecías, guardará los preceptos de varones notables". En el *Testamento de Leví* 6, 2, cuando se le ha hecho recorrer el cielo y conducido al hallazgo de un misterioso escudo, dice Leví: "He guardado estas palabras en el corazón".

124. Räisänen, *Mutter*, 118-122, combina las pruebas bíblicas, que incluyen pasajes apocalípticos de Daniel y del *Testamento de Leví*, con el empleo helenístico; asimismo Brown, *Birth*, 429-431. Acentúa más el elemento apocalíptico de la aparición angélica a los pastores, como también el que María

Significaría esto que María no captó de inmediato todo lo oído, pero escuchaba de grado, dejando que los acontecimientos calaran en su memoria, e intentando extraer de ellos un significado.¹²⁵

Se refuerza esta interpretación de la actitud de María en 2, 19, cuando nos apercibimos de que su reacción es parte de una serie de reacciones (2, 17-20). Comienzan a reaccionar los pastores, dando a conocer el rema que se les ha dicho tocante al niño (2, 17), y concluyen sus actos retornando (a los rebaños), mientras glorifican y alaban a Dios por lo que han visto y oído (2, 20). Después que los pastores han hablado, se nos dice que *cuantos lo oían* se admiraban de lo referido por ellos (2, 18). La tercera reacción es de *María*, que “guardaba todas estas cosas, sopesándolas en su corazón” (2, 19). Puede que tengamos aquí una serie de diferentes reacciones a la palabra de Dios (Lc 8, 11-15). En esta última sección reciben la aprobación definitiva quienes, “oyendo la palabra de Dios, la retienen en su corazón justo y bueno, y con paciencia dan fruto” (8, 15; en 8, 21 dice Jesús: “Mi madre y mis hermanos son los que oyen la palabra de Dios y la ponen en práctica”). De manera similar aquí, en 2, 19, Lucas puede estar reforzando su retrato de María como discípula¹²⁶. “Cuantos oían” la relación de los pastores se admiraban; su reacción es buena, pero ya no sabremos más de ellos. María, en cambio, se atiene a la palabra y se interroga sobre su más profundo significado. La idea de su crecimiento en cuanto creyente cuadraría también a 2, 51, donde guarda en su corazón palabras difíciles de Jesús, que encierran una reprensión para ella; palabras que ella y José no han entendido (2, 49-50), y donde el versículo siguiente (52) acentúa que Jesús mismo crece en “sabiduría, estatura y favor ante Dios y los hombres”.

Tal vez explique esto también por qué es María, y no José, quien destaca en 2, 19. 51. Nunca se dice que José estuviese aún en vida durante el ministerio de Jesús en

conservara su mensaje en el corazón hasta que tuvo cumplimiento, Neyrinck, *Luc*, 51-57; asimismo su artículo en holandés sobre 2, 19. 51 en *Collationes Brugenses et Gandavenses* 5 (1959) 433-466.

125. Cf. Lc 9, 43-44: mientras que apenas en 2, 18 “todos” los demás se asombran, dícese a los discípulos: “Que estas palabras penetren en vuestros oídos”. Cf. además 21, 14-15.

126. Räisänen, *Mutter*, 122-124, sugiere que Lucas pone a María como figura paradigmática ante un lector como Teófilo (Hech 1, 1).

Lc; de los *dramatis personae* en la narración de la infancia, María es la única persona adulta que reaparecerá en el ministerio. No interesa ella a Lucas primariamente como testigo ocular o memorialista, sino como modelo del discipulado cristiano. Su reacción en el relato de la infancia, cual la describen 1, 38. 45; 2, 19. 51 es de humildad, aceptación y obediencia. Pero el discipulado completo no es posible mientras la palabra de Dios no se haya proclamado en su plenitud, no sólo por el ministerio de Jesús, sino además por la cruz y la resurrección. Como nos dirá Lucas, entre los seguidores de Jesús que oyeron la palabra del ministerio, algunos fueron incapaces de retenerla ante la oposición diabólica de la pasión, de no ser con la ayuda y fortalecimiento divinos (22, 31-32). Será dicho a María en 2, 25 que también su alma será traspasada por una espada; no será ella preservada de la prueba del discipulado. Pero Lucas muestra la actitud inicial de María de guardar "estas cosas y sopesarlas en su corazón" como algo que la introducirá en la creyente comunidad post-pascual. Si esto es lo que Lc presupone en 2, 19. 51, nos dice algo mucho más significativo (y más cristiano) sobre su idea de María, que el probar que se documenta en sus memorias.

4. *María y la presentación de Jesús en el templo* (2, 21-40)

Después de nacido Jesús, refiere Lc dos acontecimientos consecutivos en la infancia de éste, ambos para ilustrar la obediencia de los padres. El primero, mencionado sólo de paso (2, 21), comprende la circuncisión e imposición de nombre al niño "pasados ocho días"; imposición de nombre que ejecuta lo mandado a María por el ángel ¹²⁷. El segundo es la presentación de Jesús en el templo cuando sus padres se purifican; actos conformes a la ley de Moisés, como Lc por tres veces nos dice (versículos 22. 23. 24. 39).

¹²⁷. Sin embargo, mientras el ángel ha mandado a *María* que llame Jesús al niño (1, 32), Lc emplea la pasiva en 2, 21 ("le será impuesto el nombre de Jesús"), de suerte que elude indicar cuál de ambos progenitores se lo impone. En Mt 1, 21. 25 se lo impone José.

a) *Cuestiones marianas en 2, 22-24*

Los detalles que da Lucas de presentación y purificación delatan confusión en punto a costumbres judaicas, lo que es adverso a la tesis de que esté refiriendo testimonios oculares de María¹²⁸. Breve como es la referencia, contiene cuatro puntos considerados de interés mariano.

Primero, Lc dice de Jesús que es presentado en Jerusalén según la ley de Moisés, es decir, la ley concerniente a los primogénitos cual la expone Ex 13, 1. 11-16. Ello está en armonía con la declaración preparatoria de Lc 2, 7: "Dio a luz a su hijo *primogénito*"; y aquel niño tendría los privilegios y obligaciones que la ley estipulaba para los primogénitos. No hay pruebas de que, al usar el término primogénito, Lucas pensara en absoluto sobre si María tuvo o no otros hijos después de Jesús y, partiendo de su terminología, no hay posible respuesta, lógicamente deducida, a esa pregunta.¹²⁹

Segundo, al citar la ley de los primogénitos, Lc describe a Jesús con gráficas figuras bíblicas, así "un varón que abre el vientre" (2, 23). Aunque esta frase ha creado un problema a la disputada idea cristiana posterior, según la cual María habría alumbrado milagrosamente a Jesús (*virginitas in partu*), sin ruptura del himen, puede que Lc esté empleando un patrón lingüístico veterotestamentario (cf. Ex 13, 2. 12. 15 LXX), sin que nada específico diga en cuanto al modo de nacer Jesús.¹³⁰

Tercero, no se hace mención alguna de los cinco siclos que los padres debían pagar por el rescate del niño Jesús quien, consagrado al Señor, quedaba de otro modo al servicio del templo; el pago especificado en Núm 18, 15-16 para los no levitas. Esto ha conducido a preguntar si Lucas creía a Jesús levita, que iba a permanecer en el servicio del Señor. ¿No describe él a María como emparentada con

128. Cf. *supra*, nota 18. Brown, *Messiah*, 436. 447-451, señala los elementos de confusión y los ingeniosos intentos de disiparla.

129. El texto griego de una inscripción sobre la tumba de una judía cerca de Leontópolis, en Egipto, y que data del año 5 a. C., reza: "El hado me empujó al extremo de la vida en los dolores de parto de mi primer hijo". No sucedieron naturalmente otros al primogénito. Cf. R. F. Stoll, *Her first-born son*: AER 108 (1943) 1-13; J.-B. Frey, *La signification du term* prototokos *d'après une inscription juive*: Bil 11 (1930) 373-390.

130. No es probable, empero, que Lucas hubiese usado semejante expresión, de haberle sido familiar la tradición según la cual el himen no sufrió ruptura (J. Galot, NRT 82 [1960] 453). Cf. *infra*.

Isabel (1, 36), que era de estirpe davídica (1, 5)? Lucas, sin embargo, claramente piensa en Jesús como en un davidida (1, 32; 3, 23. 31; 18, 38); y nada específico nos dice jamás sobre el origen de María.¹³¹

Cuarto, al cumplir con el ritual de la presentación y purificación, padre y madre se manifiestan obedientes a la ley. En 2, 41 se nos dirá que subían todos los años a Jerusalén por la fiesta de la pascua. Vimos ya (*supra*) que Lucas retrata a María en cuanto que representa a los piadosos de Israel, y las dos escenas del templo que cierran el relato de la infancia refuerzan esa visión.

b) *Las palabras de Simeón a María* (2, 34-35)

Lucas hace que Simeón pronuncie dos bendiciones cuando se encuentra al niño Jesús con motivo de la ceremonia de la presentación en el templo: la primera, el *Nunc dimittis*, es una alabanza a Dios (2, 28); la segunda es una bendición de los padres del niño dirigida a María (2, 34). Una traducción literal de este segundo oráculo nos servirá de ayuda en la discusión:

- 34c *He aquí que este [niño] está puesto para caída y alzamiento de muchos en Israel*
- 34d *y como signo contra el cual se habla [o se hablará].*
- 35a *Y una espada atravesará tu propia alma*
- 35b *para que los pensamientos [dialogismoi] de muchos corazones se revelen.*

La "poesía" de estos versículos es más irregular que la del "Magnificat", "Benedictus" o "Nunc dimittis". Además esos cánticos lucanos tienden a hablar de la liberación o salvación de Dios como de algo ya acontecido; este oráculo habla más específicamente del porvenir del niño y de su

131. Hay en la estirpe de Jesús nombres levíticos (Lc 3, 23-38), por ejemplo, Eli, Matatías, Leví —asimismo Sadoc en Mt 1, 14—. Cf. *supra*, nota 85. Mientras que Hipólito y Efrén conocían tradiciones que en parte asignaban a Jesús orígenes levíticos (por María), Agustín, *Contra Faustum Manichaeum* 33. 9, negaba que María fuese hija de sacerdote. Es mucho más común la tesis de que María fuese de origen davídico (tal vez ya Ignacio, Ef 18, 2), con la lección eventual de la frase "de la casa de David" en 1, 27 referida a la virgen más bien que a José. Cf. J. Fischer, *Die davidische Abkunft der Mutter Jesu: Biblisch-patristische Untersuchung: Weidenauerstudien* 4 (1911) 1-115.

madre. Las diferencias han conducido a que algunos estudiosos atribuyan 2, 34-35, del todo o en parte, a una fuente prelucana¹³², o a un estadio lucano de composición más antiguo (anterior a la adición del *Nunc dimittis*)¹³³. Es lástima que no se pueda tener certidumbre en esta cuestión, pues si 35a fuese prelucano, aumentaría nuestro conocimiento de la antigüedad y del desarrollo del primitivo interés cristiano en María.

Aunque nos limitamos al nivel intencional de Lucas, no es claro si 35a, donde se habla a María en segunda persona de singular, es un paréntesis, de suerte que 35b deba leerse a continuación de 34cd. En cualquier caso, el contexto inmediato de 35a atañe a los resultados negativos del juicio provocado por Jesús: está puesto, primero, para la caída de muchos en Israel; es un signo de contradicción; bien él, bien María, dará lugar a que se descubran los *pensamientos hostiles* de muchos, si *dialogismoi*, de 35b, tiene su habitual connotación peyorativa¹³⁴. ¿Cómo se adapta al contexto la espada que atraviesa el alma de María? El lenguaje simbólico de una espada que atraviesa se encuentra en Ez 14, 17: "Que una espada atravesase la tierra, y así degollaré a hombres y bestias". La expresión vuelve a aparecer en los *Oráculos sibilinos* (3, 316) para describir la invasión de Egipto por Antíoco IV Epífanes (170 a. C. aprox.): "Pues una espada pasará a través de ti"¹³⁵. Así Lucas puede estar pensando en la espada de un juicio discernidor que separa a buenos de malos (la "caída y alzamiento" de 34c) al que también María estará sujeta, para que se manifieste si sus pensamientos son los de una

132. Sahlin, *Messias*, 272-276, atribuye 34-35 al proto-Lc. Räisänen, *Mutter*, 129, empero, nombra a Bartsch, Dibelius, Grundmann, Hirsch, Kraeling, entre los que sostienen que Lc añadió el oráculo poético (34cd-35ab) a un material prelucano, y Krafft estimaría lucanos los versículos 34-35.

133. Cf. Brown, *Birth*, 454-456: *The problem of the two oracles*.

134. Creed, Knabenbauer, Lagrange, Plummer, Zahn están entre los que consideran los "pensamientos" de 35b lo mismo buenos que malos, en consonancia con "ascenso y caída" de 34c. Pero la ilación puede acentuar el tono más negativo de 34d ("señal a la que se contradice"), pues los trece empleos de *dialogismos* en el NT son peyorativos, con la hostilidad, la duda y la vanidad por contenido. Los cinco ejemplos restantes en Lc (5, 22; 6, 8; 9, 46-47; 24, 38) hacen referencia a pensamientos de hostilidad hacia Jesús o que ponen a éste en tela de juicio. G. Schrenk, TDNT, 2, 97 (ed. orig.: TWNT), ve en 2, 35 "malos pensamientos" que se revelarán "en el juicio divino".

135. W. Michaelis, TDNT, 6, 995-996 (ed. orig.: TWNT), se muestra adversario de la relación entre Lucas y estos dos pasajes; estima que Sal 37, 15 ha influenciado a Lucas: "La espada de ellos [los malvados] pasará a su propio corazón". Difiere sin embargo el verbo del salmo (*eiserchesthai*) que comparten Lc, Ez y los *Oráculos Sibilinos* (*dierchesthai*).

creyente, o son los pensamientos hostiles (*dialogismoi*) de quienes hablan contra el signo ofrecido por Jesús. Pero entonces podemos preguntar: ¿dónde halla cumplimiento el que la espada atravesase el alma de María?

Como respuesta a esa pregunta los escritores eclesiásticos han hecho muchas sugerencias: María llegó a ver cómo Israel rechazaba a Jesús, o la trágica caída de Jerusalén; María misma sufrió viendo la muerte de Jesús, o aun murió mártir por la espada; María fue difamada con acusaciones de ilegitimidad lanzadas contra Jesús; María llegó a dudar de Jesús, especialmente durante la pasión, etc.¹³⁶. Nuestro equipo rechazó todas estas explicaciones por no ver que les prestaran apoyo Lc-Hech, y porque la interpretación de 2, 35a no debiera requerir información que Lucas no provea y sus lectores puede que nunca hayan tenido. Este mismo principio nos indujo a rechazar la interpretación más común de la espada: la angustia de María, quien, al pie de la cruz, ve morir a su hijo¹³⁷. Sólo Jn 19, 25-27 muestra a la madre de Jesús presente en el Calvario. En el contexto de la muerte y entierro de Jesús, Lucas muestra a mujeres (23, 49: "Las mujeres que le habían seguido desde Galilea estaban a cierta distancia y vieron estas cosas"; 23, 55) y suministra una lista de sus nombres (24, 10); pero María, la madre de Jesús, no está entre ellas, por lo que malamente podía Lucas esperar que el lector de 2, 35a pensase en María al pie de la cruz.¹³⁸

Si hay que deducir el significado de 2, 35a de referencias a María en Lc-Hech, el sentido es entonces que ella, como parte de Israel, debe ser juzgada por su reacción última hacia el niño puesto para caída y alzamiento de muchos. Aunque una mujer de entre la multitud la bendiga por su relación física con Jesús, éste insistirá en que también

136. Cf. Feuillet, *L'épreuve*, 248-249; Brown, *Birth*, 462-463.

137. Cf. McHugh, *Mother*, 110-111. El mismo sigue a Benoît ("Et toi-même") en la visión de María como personificación de Israel: "Y tú misma, oh Israel, sentirás una espada atravesarte el alma". McHugh sostiene que, en cuanto Hija de Sión, María sería más consciente que nadie del destino del niño; una estimación que se desliza del simbolismo hacia la historicidad. Räisänen, *Mutter*, 133, hace referencia a María en cuanto *mater dolorosa*, aun reconociendo no referirse Lucas expresamente al dolor de María en la muerte de Jesús.

138. Goza de amplio reconocimiento la existencia de paralelos entre Lc y Jn, en cuanto que, muy a menudo, uno y otro evangelio expresan cada cual a su modo la común tradición que a ellos subyace (cf. J. A. Baily, *The traditions common to the gospels of Luke and of John*, Leiden 1963). Lo cual no justifica el que un dicho oscuro de Lc se interprete por una escena de Jn que Lc no demuestra conocer.

a ella se aplica el criterio de bendición aplicado a otros: "Dichosos [*makarioi*] más bien los que oyen la palabra de Dios y la guardan" (11, 27-28). Si María quiere al fin ser introducida a la familia escatológica de los que responden a la palabra de Dios (Hech 1, 14), ello acontecerá en virtud del juicio emitido por Jesús: "Mi madre y mis hermanos son los que oyen la palabra de Dios y la ejecutan" (8, 21). Con la figura de una espada atravesando el alma de María, Lucas describe presumiblemente el difícil proceso por el que aprende que la obediencia a la palabra de Dios trasciende los lazos familiares¹³⁹. Hasta ahora ha presentado a María pasando la prueba de la obediencia (1, 38. 45), pero ha insinuado también que el aprendizaje constituye un proceso incesante (2, 19), y aquí insiste en que ese proceso no es inmune a peligros y sufrimientos.

5. *María y el hallazgo de Jesús en el templo (2, 41-52)*

En la escena que cierra los cap. 1-2 Lc hace que el lector vuelva al templo, donde había comenzado la historia de la infancia doce años antes con las palabras de Gabriel a Zacarías. Introducen a esa escena los versículos 2, 41-42, de un tenor semejante al de los que introdujeron antes la escena del templo (2, 22-24)¹⁴⁰; pese al interludio que separa las dos ocasiones en que padres e hijo acuden al templo, la atmósfera de piedad es idéntica. Los padres obedecen la práctica cultural subiendo a Jerusalén por la fiesta de pascua; sólo que Jesús está ahora lo bastante crecido como para acompañarles a título propio. El que Jesús no vuelva con ellos a casa da lugar a una reunión dramática, tras su ansiosa búsqueda; esa reunión gira en torno a un careo entre los padres y el hijo, donde se registran las primeras palabras de Jesús en el tercer evangelio (2, 48-49). Habiendo Lucas rodeado la escena de referencias a la sabiduría de Jesús (2, 40. 52), no sorprende

139. Cf. Lc 12, 51-53 y nótese que las frases lucanas "¿Creéis que he venido para traer paz a la tierra? No, os digo, sino antes división", aparecen en Mt 10, 34 así: "No he venido a traer paz, sino una espada" ("espada" en Mt es *machaira*, no *romphaia* como en Lc 2, 35a).

140. Los que pretenden una fuente prelucana para la historia del hallazgo en el templo admiten el encuadre redaccional lucano, por ejemplo, en los versículos 39-40. 41, 51c-52.

que esas primeras palabras demuestren la comprensión que Jesús tiene de su relación con Dios en cuanto Padre.¹⁴¹

El no armonizar fluidamente con lo que precede¹⁴², algún indicio de diferente estilo griego¹⁴³ y el que la historia refiere otro estadio en la vida de Jesús, diferente tanto de la infancia como del ministerio, todo ello se combina para persuadir a muchos estudiosos de que el relato subyacente a 2, 41-52 ha tenido un historial aparte. Se relaciona con esta teoría la sugerencia de que el relato original llegó a Lucas como unidad¹⁴⁴; Lucas lo habría pospuesto a una narración de infancia que antes concluía con 2, 40¹⁴⁵ y, al adaptarla, daría a ella un nuevo final (2, 52, a imitación de 2, 40), para que sirviese de transición al ministerio. Es presumible que esta historia perteneciera originariamente a una categoría de relatos (tal como nos los dan a conocer los evangelios apócrifos)¹⁴⁶, cuyo tema era el joven Jesús, viviendo, hablando, haciendo prodigios en el seno de su familia, hechos todos que preceden al ministerio. La cristología de esos relatos anticipa la cristología de los relatos del ministerio. Al examinar la cristología de los dos relatos de la infancia, vimos cómo la revelación de que Jesús es Hijo de Dios, una vez asociada con la resurrección y luego con el comienzo del ministerio (bautismo), se asocia ahora a un momento anterior, o sea, a la concepción de Jesús, cual un ángel la interpreta al padre y a la madre. Sin embargo, es concebible que, en otros círculos, un es-

141. Esto sigue siendo cierto a despecho de la traducción que uno haga del ambiguo *en tois tou patros mou* de 2, 49: "en la casa de mi Padre"; "en los asuntos de mi Padre"; "entre los parientes de mi Padre" (es decir, los maestros de la ley).

142. Otro posible indicio de falta de armonía es la referencia a José en cuanto padre de Jesús en 2, 48, como si no hubiese habido concepción virginal. Lucas es capaz de un cuidado mayor, como vemos por 3, 23, donde habla de Jesús como hijo "supuesto" de José. Cf. nota 106 *supra* y 151 *infra*.

143. Se considera el griego de 2, 41-52 menos influido por los semitismos tan patentes en otras partes del relato de la infancia; cf. Laurentin, *Structure*, 142; Schlatter, *Lukas*, 205.

144. Van Iersel, *Finding*, ostenta el tratamiento más concienzudo de la cuestión; la narración fundamental está para él en los versículos 41-43, 45-46, 48-50, con adiciones internas de Lucas en los versículos 44, 47. Räisänen, *Mutter*, 134, sigue a Van Iersel, mas piensa al parecer que el versículo 46 forma asimismo parte del motivo lucano del "niño prodigio".

145. Brown, *Birth*, 479-484.

146. El mejor ejemplo es el *Evangelio de la infancia*, de Tomás, donde se refiere lo que Jesús hizo a la edad de cinco, seis, ocho y doce años, versión apócrifa esta última de Lc 2, 41-52. En el cap. 7, examinaremos la posibilidad de que, a nivel preevangélico, la historia del milagro obrado por Jesús en Caná (Jn 2, 1-12) en presencia de su madre y hermanos sea otro relato del mismo género. En la petición de la madre, que Jesús da la impresión de rechazar, de Lc 2, 48-49, hay elementos de paralelismo con la historia de Caná.

tadio intermedio¹⁴⁷ implicara la asociación de esa cristología con la juventud de Jesús, de suerte que cuando éste empieza a hablar, él mismo revela a sus padres por primera vez la propia identidad y la prioridad de su Padre celestial. Según esta teoría, la forma original de 2, 41-52 no presupondría concepción virginal de Jesús ni revelación alguna previa de su filiación divina, de suerte que las tradiciones en las que se basó Lucas, algunas tenían noticia de la concepción virginal (como se refleja en 1, 26-38) y otras no.

La importancia de esta teoría para la historia de la cristología y las líneas de desarrollo para la comprensión cristiana de María es obvia, pero nos faltan las pruebas¹⁴⁸. Ante tal incertidumbre, el equipo optó de nuevo por no comprometerse en punto a los orígenes prelucanos del material, sino concentrarse en la significación mariana de la escena como la presenta el actual ordenamiento del evangelio. Dan la clave los versículos 48-50. Quienes vieron a Jesús escuchando a los maestros en el templo y le oyeron hacer preguntas se extrañaban de su inteligencia y respuestas (46-47). Lc añade entonces (48): "Al verle, se admiraron". No dice "quiénes", pero la sucesión del v. 46 parece pedir que "ellos" sean sus padres¹⁴⁹, de forma que Lc nos prepare a la incompreensión de éstos, cuando los especifique en v. 50. En lo sucesivo, la madre servirá de portavoz a los padres. Puede que esto simplifique el "eclipse de José", quien, aunque presente durante todo el capítulo y nominalmente mencionado en 2, 4. 16, no aparecerá en Lc-Hech (exceptuada su mención en la genealogía de 3, 23). Fenómeno idéntico al de Jn 2, 1-11, donde, de ellos dos, sólo se muestra María, y así comienza a hablar con Jesús.¹⁵⁰

147. En cuanto a que la narración de la niñez llene la laguna que separa al relato de la infancia y el ministerio, cf. Bundy, *Jesus*, 23, quien se refiere a Loisy y a Guignebert.

148. Con mayor convicción puede argüirse, sin embargo, en favor de una fuente prelucana para el caso de 2, 41-52 que para el de cualquier otra sección narrativa de los capítulos 1-2. Brown, *Birth*, 239-253, se declara contrario a una teoría general de fuentes prelucanas para el relato de la infancia, exceptuados los cánticos y 2, 41-52.

149. Se explica la dificultad si Van Iersel tiene razón (cf. *supra*, nota 144) en cuanto a que v. 47 sea una inserción posterior, y v. 48 siguiera originariamente a v. 46.

150. Según vimos en el cap. 4, la explicación más probable consiste en que José había muerto antes que comenzara el ministerio de Jesús, de donde su total ausencia (aun nominal) del relato marcano del ministerio.

La quejosa pregunta de María en v. 48 tiene el aspecto de un reproche a Jesús ¹⁵¹: "Hijo, ¿por qué nos has tratado así? Mira, tu padre y yo te hemos buscado ansiosamente". ¿Cómo debemos interpretar la respuesta de Jesús a sus padres en 49: "¿Cómo es que me buscabais? ¿No sabíais que me es preciso estar en la casa de mi Padre [ocuparme en los asuntos de mi Padre]?" ¹⁵². No es un desaire áspero, sino que transpira más bien pena por haberle sus padres conocido tan poco; anticipa la declaración en v. 50 de que no entendieron. Sin embargo, distancia a Jesús de sus padres terrestres, para realzar la relación que tiene con su Padre celestial ¹⁵³. Cuando estudiemos Lc 8, 19-21, veremos que trata a la madre y hermanos de Jesús mucho más benignamente de cuanto lo hace Mc 3, 31-35. El tono de 2, 48 (que puede sea prelucano) se acerca algo más a Mc. En palabras de un comentarista, esta historia "es una especie de compensación por algunas tradiciones sobre las relaciones de Jesús con su familia que Lucas encontró en sus fuentes y que suprime o trata con delicadeza ¹⁵⁴. En el presente orden lucano, María descubre el significado de la profecía que Simeón había proferido doce años antes: "Una espada te atravesará el alma" (2, 35); aprende cómo Jesús pone la relación con su Padre por encima de los vínculos familiares.

En 2, 50-51 Lc prosigue en el tema comenzado en 2, 19: llevará tiempo a María entender todo esto. Dice en 2, 50: "Ellos no entendieron la palabra" [*rema*] que él les dijo" ¹⁵⁵;

151. Semejante reproche delata una falta de armonía con la reverencia que hacia Jesús pedirían revelaciones previas. Es patente que posteriores amanuenses hallaron la referencia a José en cuanto "padre" de Jesús difícil de aceptar, pues las versiones siro-curetoniana y Vetus Latina ponen "hemos buscado", en lugar de "tu padre y yo hemos buscado".

152. Cf. *supra*, nota 141. La presencia de *dei* en esta declaración, "es preciso", tiene importancia; es un término que remite al destino de Jesús, en cuyas predicciones de muerte y resurrección reaparecerá (Lc 9, 22; 13, 33; 17, 25; 22, 37). Ello no implica, empero, que Jesús se refiera a su pasión en 2, 49, razón traída por los pelos de que sus padres no comprendan.

153. Räisänen, *Mutter*, 134. Obsérvese que María habla de "tu padre [José]", mientras que en la respuesta de Jesús figura "mi Padre [Dios]". Esto, más el plural en que Jesús responde a María, lo cual hace se dirija a ambos, reduce el posible elemento de reproche a María.

154. Bundy, *Jesus*, 24, quien entre otros cita a Holtzmann.

155. Para *rema*, cf. *supra*, nota 115. Según vimos, el "ellos" del v. 48 probablemente designa a los padres de Jesús. Hay con todo intérpretes a quienes escandaliza en particular el que María no entienda la referencia de Jesús a su Padre celestial. (Esto refleja a veces una vez más la dudosa teoría de que la divinidad de Jesús fuese conocida por María desde antes de la anunciación; cf. *supra*, nota 44). Han argüido en consecuencia que el "ellos" designa a los circunstantes, o a José solo; o bien suponen que Jesús había informado a sus padres de que permanecería en el templo (información que

y en 2, 51: "Su madre retuvo todas estas cosas en su corazón". Como vimos (*supra*), es idea de Lucas que la completa aceptación de la palabra de Dios, completa comprensión de lo que Jesús es, y completo discipulado, no son aún posibles. Lo serán por el ministerio de Jesús y en particular por la cruz y la resurrección. No es accidente el que la reacción final de los padres de Jesús en la narración de la infancia ostente gran parecido con la reacción de los discípulos de Jesús al tercer anuncio de la pasión: "No entendieron ninguna de estas cosas, y esta palabra [rema] estaba oculta a ellos" (18, 34)¹⁵⁶. Pero Lc no deja a María con la nota negativa de la incompreensión, sino que, en 2, 51b recalca lo que ha retenido sin que lo entienda todavía e (implícitamente; cf. 2, 19) su insistente búsqueda de comprensión. Así prepara al lector para aquellas escenas del ministerio público, próximas a ser examinadas, donde se estimará a María por el criterio del discipulado, y para la escena final de Hech 1, 13-14, donde se unirá a los otro tiempo igualmente perplejos discípulos en la comunidad postresurreccional; una comunidad a la que Jesús resucitado ha interpretado la pasión (24, 25-27. 44-46).

II. MARÍA EN EL MINISTERIO PÚBLICO

Nunca es María llamada por su nombre en el relato lucano del ministerio de Jesús, su muerte y resurrección (cap. 3-24), aunque hay dos referencias a la madre de Jesús (8, 19-21; 11, 27-28). Así, lo que oímos sobre María en este período no excede en mucho a la información de Mc. El relativo silencio de Lc sorprende, supuesto su gran interés por María en la narración de la infancia. Sin embargo, una vez nos apercibimos de que tal interés no recae primariamente en María en cuanto persona, sino más bien en cuanto símbolo del discipulado, se hace más comprensible la alternancia de acentos lucanos. Mientras Jesús

Lc no registra), palabra que, según Lc, sus padres no habrían entendido. Cf. los artículos que apuntan en esta dirección de M. A. Power, *ITQ* 7 (1912) 261-281, 444-459; J. B. Cortés - F. M. Gatti, *Marianum* 32 (1970) 404-418. Todo este esfuerzo raya en eiségesis.

156. Räisänen, *Mutter*, 136. Cf. *supra*, nota 152, para *dei*, aunque esa palabra no aparece en la predicción de 18, 34.

era un niño, ninguna otra figura fuera de la madre podía ilustrar el discipulado: ella subsistiría luego a través del ministerio y aun alcanzaría los comienzos de la iglesia. Pero en la narración del ministerio de Jesús, el discipulado puede ilustrarse en un círculo más amplio de figuras, en especial los doce. La madre es mencionada sólo en dos escenas, que acentúan la continuidad del discipulado; aun así, esa misma continuidad hace que las referencias lucanas a ella sean más positivas e irénicas que las marcanas o mateanas.

1. La genealogía del "supuesto" hijo de José (3, 23)

La genealogía de Jesús en 3, 23-38 importa indirectamente a María. Ha puesto Mt su genealogía al comienzo del evangelio (1, 1-17), precediendo a la historia de la concepción de Jesús. Establecidos los eslabones de Abraham a David, Mt hace uso de la genealogía en parte para explicar por qué se llama a Jesús "hijo de David, hijo de Abraham" (1, 1), en parte para afirmar que Jesús descende de David, aunque el dividida José no le haya engendrado (1, 16; cf. *supra*, cap. 5). Lc pospone su genealogía al bautismo de Jesús, cuando la voz del cielo le ha identificado como hijo amado de Dios (3, 22). No choca, pues, que Lc reconduzca la estirpe de Jesús hasta Adán y Dios (3, 38)¹⁵⁷. La situación de la genealogía mateana tenía un antecedente bíblico, por ejemplo, en Gén 5-9, donde una genealogía prologa la historia de Noé. Pero la situación lucana, donde la genealogía sucede al bautismo y precede al ministerio de Jesús, también tiene antecedente bíblico: la genealogía de Moisés en Ex 6, 14-25, después que Moisés ha sido llamado, y justo antes que dé comienzo su misión de sacar a las tribus de Egipto. Con todo, los estudiosos se han servido de la disposición lucana a modo de argumento en apoyo de que Lucas comienza a escribir en 3, 1,

157. Aunque tanto Lc como Mt dan las genealogías de Jesús por José, éstas difieren más que en longitud (en Mt 42 generaciones de Abraham a Jesús [3×14]; unos 77 nombres de Jesús a Dios en Lc, con variantes). Una y otra genealogía difieren del todo en los nombres que unen a José con David; la lista de Mt baja desde Abraham hasta Jesús, mientras que la de Lc sube desde Jesús hasta Dios; Mt emplea la fórmula "A engendró [fue el padre de] B"; y la fórmula de Lc es "A [que fue hijo] de B".

y sólo cuando ha concluido el evangelio (y Hech) antepone a ellos la narración de la infancia. Propugnan que la genealogía precedió a la composición del relato de la infancia (*supra*), pues no delata conciencia de la concepción virginal de Jesús. La clave de esta teoría está en 3, 23-25 ¹⁵⁸:

*Jesús mismo, pues, cuando comenzó su ministerio tenía
unos treinta años de edad,
siendo hijo, según se suponía, de José
el hijo de Elí [Helí],
el hijo de Mattat...*

¿Indicaba una versión más antigua de la genealogía que Jesús era hijo de José, de forma que Lucas insertara después la cláusula, "según se suponía" ¹⁵⁹, para dar cabida a la concepción virginal, introducida entonces en 1, 26-38? ¿O contuvo la genealogía esa cláusula desde el comienzo, y sobre lo insinuado por ella elaboró Lucas la historia de 1, 26-38? Obviamente, no hay modo de resolver tales cuestiones, pero la frase de 3, 23 es un raro ejemplo de acuerdo detallado entre la narración de la infancia y la del ministerio público (*supra*, cap. 2).

2. El rechazo de Jesús en Nazaret (4, 16-30)

Vimos a Mc 6, 1-6a y Mt 13, 53-58 referir la escena en que Jesús llega a "su propia tierra"; y cuando comienza a enseñar en la sinagoga, los oyentes se extrañan de su sabiduría y obras, buscando modo de explicárselo por lo que saben de su familia (el carpintero, María, Santiago, José, Simón, sus hermanas). Por ello se sienten agraviados; y él no hace, o no puede hacer ningún prodigio a causa de su incredulidad. En Mc esta escena se produce después que Jesús ha sido presentado a lo largo de varios

158. Mt 1, 15-16 dice: "Matán fue el padre de Jacob; Jacob fue el padre de José, el marido de María, de la que nació Jesús". El conflicto entre ambas listas de antepasados, la mateana (Matán-Jacob-José) y la lucana (Matatt-Eli-José) es obvio y ha inducido a intentar no sin ingenio leer una de ellas como ascendencia de María. Cf. Brown, *Birth*, 88-90, 497-499. El equipo aceptó la clara mención que de José hacen ambos evangelistas y no halló prueba de que una u otra consignasen la ascendencia de María: cf. *supra*, nota 131.

159. No hay razón textual por la que deba atribuirse a un amanuense posterior.

capítulos proclamando el reino; en Mt antecede un período todavía más largo de proclamación.

Al comienzo mismo del relato lucano del ministerio, inmediatamente después que Jesús ha vuelto del valle del Jordán a Galilea (4, 1. 14), hay una escena (4, 16-30), más prolija que la de Mc/Mt, en la que Jesús llega a Nazaret y enseña en una sinagoga. Se nos dice que los oyentes "estaban maravillados ante las palabras de gracia que salían de su boca", a la luz de sus orígenes familiares cuales ellos los conocían. De hecho las expresiones de Jesús les enojaron hasta el punto de que lo sacaron de la ciudad e intentaron echarlo de cabeza desde un cerro. "Mas él, pasando entre ellos, se alejó" (4, 30).

Hay bastantes semejanzas con Mc/Mt como para hacer improbable que nos encontremos con una escena muy diferente. Sin embargo, ¿qué acentos teológicos especiales de Lc responden del orden y forma lucanos de la escena? ¿O debiera preguntárselo a la narración mateo-marcana, presumiendo la forma lucana ser más inteligible que el relato primitivo? ¿Está Lc osadamente reescribiendo a Mc, o se basa en otra fuente (cf. *supra*, cap. 2)? Por suerte no requiere el propósito de este libro que respondamos a esas preguntas¹⁶⁰. Hay sólo en la escena dos puntos de cierta importancia.

Primero, la cuestión referente a la familia de Jesús. En Lc 4, 22 preguntan los maravillados oyentes, "¿No es éste el hijo de José?". Nadie hace referencia al carpintero, María, los hermanos o las hermanas, como en Mc/Mt, aunque en los tres evangelios la objeción basada en el origen físico-familiar delata ignorancia de la categoría real de Jesús y lo que él valoraba¹⁶¹. Si Lc redacta a Mc, el que omita a madre y hermanos puede reflejar repugnancia a su mención en contextos de incredulidad; pues como veremos en 8, 21 y Hech 1, 14, Lc piensa bien de esos madre y hermanos. La referencia a Jesús como "hijo de José" sería en-

160. Para un tratamiento enjundioso de los puntos principales en esta escena, cf. los artículos de H. Anderson, *Int* 18 (1964) 259-275; D. Hill, *NovT* 13 (1971) 161-180. Asimismo J. Jeremias, *Jesus's promise to the nations*, London 1948, 44-46 (ed. orig.: *Jesu Verheissung für die Völker*, Stuttgart 1959).

161. Esto es muy patente al lector de Lucas, para el que Jesús es sólo el "supuesto" hijo de José (3, 22), siendo en realidad el Hijo de Dios (1, 35). Muy poco probable es la psicologización de Kraelling, *Four gospels*, 208, para quien la pregunta "¿No es éste el hijo de José?" puede ser un feliz reconocimiento de Jesús, distanciado de Nazaret hasta tal punto que apenas le conoce la gente.

tonces una designación convenida y por ello mismo neutral¹⁶², no envolviendo tacha para José. Sin embargo, como vimos al estudiar Mc 6, 3, la primera parte de Jn 6, 42 (“¿No es éste Jesús, el hijo de José?”) es muy semejante a la pregunta de Lc, de donde puede que la forma lucana no sea una corrección de Mc, sino que conserve otra tradición atestiguada asimismo en Jn. En uno y otro caso, la escena ha perdido toda posible relevancia mariana para Lc.

Segundo, la declaración que atañe al profeta. En Mc 6, 4 dice Jesús, “Un profeta no está sin honor más que en su propia tierra, *y entre sus propios parientes, y en su propia casa*”. Al examinar esto, dimos como posible adición marcana lo puesto en cursiva, que armonizaría con el diseño de 3, 20-35, donde los deudos de Jesús (es decir, su madre y hermanos) creen a éste fuera de sí y salen en su busca para llevárselo, mientras que Jesús rechaza las demandas de su familia física para atenerse a la escatológica, constituida por la obediencia a la voluntad de Dios. En Mt 13, 57 Jesús dice, “Un profeta no está sin honor más que en su propia tierra *y en su propia casa*”. La primera de las dos frases marcanas en cursiva, de reproche a los parientes de Jesús, ha sido omitida. La omisión de Mt, como vimos (cap. 5), coincide aquí con la omisión previa de la adversa referencia marcana a los “deudos” de Jesús, no menos que con la encarnación de Jesús por obra del Espíritu santo en el seno de María cual la presenta Mt en 1, 20. En Lc 4, 24 dice Jesús, “En verdad os digo, ningún profeta es bien recibido en su propia tierra”¹⁶³. No sólo (como en Mt) falta la adversa referencia a los parientes de Jesús, sino que tampoco se la hace a “su propia casa”. En general, Lc es más benigno que Mc o Mt para con los que rodean a Jesús¹⁶⁴; pero su sensibilidad para con los parientes y deudos de éste puede ser más que un ejemplo de benevolencia general. La madre, elogiada en 1, 38. 42. 45 y 2, 19. 51 como quien oye la pala-

162. Nada nos dice la pregunta sobre si José vive o no.

163. Para la solemnidad de los dichos lucanos con “amén”, cf. J. C. O'Neill, JTS NS 10 (1959) 1-9. En cuanto a posibles significados de este dicho, cf. R. C. Tannehill, *The mission of Jesus according to Luke IV 16-30*, en E. Grässer (ed.), *Jesus in Nazareth*, Berlin 1927, 57.

164. Jesús, por ejemplo, dice a los apóstoles en la última cena: “Vosotros sois los que habéis continuado conmigo en mis pruebas” (22, 14. 28), y asegura a Simón Pedro de que “no flaqueará su fe, y de que volverá de nuevo” (22, 32). Los demás evangelios describen a Jesús más consecuentemente pesimista para con sus seguidores en la última cena.

bra de Dios y la ejecuta, como quien conserva y guarda los misteriosos hechos que rodean a Jesús por ella oídos, escasamente puede entrar en la categoría de los que no aceptan a Jesús. Tampoco podían hacerlo los hermanos de Jesús, presentados por Lc, junto con la madre, como sus secuaces (Hech 1, 14). Así, una vez más, la escena no añade relevancia mariana al diseño del ministerio jesuánico; pero tampoco sustrae nada al positivo cuadro lucano de la madre de Jesús.

3. *La madre, los hermanos y la familia de Jesús* (8, 19-21)

Como en los demás evangelios sinópticos, hay en Lc una declaración sobre los miembros de la familia escatológica, constituida por la relación que tiene con Dios. El pasaje reza:

(¹⁹) Llegaron, pues, a él su madre y sus hermanos, pero no pudieron acercársele a causa del gentío. (²⁰) Se le anunció, "Tu madre y tus hermanos están fuera, con deseo de verte". (²¹) Pero él replicó y les dijo, "Mi madre y mis hermanos son los que oyen la palabra de Dios y la ejecutan".

En Mc 3, 20-35, tanto el contexto como la forma del dicho delatan una actitud negativa hacia la familia de Jesús; Mt 12, 46-50 no tiene contexto negativo, pero conserva la forma marcana del dicho¹⁶⁵. Lc provee de contexto y forma positivos al dicho por lo que atañe a la familia física de Jesús. Comencemos por el dicho mismo.

El dicho de Jesús. Mc y Mt refieren que la madre y los hermanos de Jesús estaban fuera, sin explicar por qué no llegaron a la presencia de Jesús; es en realidad dramático el contraste entre la familia física fuera y la de los discípulos dentro. Lc quita todo elemento hostil al hecho de estar fuera la madre y los hermanos: "No pudieron acercársele a causa del gentío". Cuando en Mc/Mt se da la noticia de que están fuera la madre y los hermanos, Jesús replica con una pregunta que pone en tela de juicio

165. Si se atiende al textualmente dudoso Mt 12, 47, Lc está más próximo a Mt que a Mc (cf. *supra*, cap. 5, nota 69).

el que pertenezcan a la verdadera familia de él: “¿Quiénes son mi madre y mis hermanos?”. En Lc no se hace tal pregunta. En Mc/Mt Jesús mismo la responde señalando a los discípulos sentados en torno, a los que identifica como familia suya: “Mirad, [aquí están] mi madre y mis hermanos”. Ni el ademán con el que señala a los que le rodean, ni la declaración de Jesús aparecen en Lc. En la sucesión de Mc/Mt la declaración final de Jesús (“Quienquiera hace la voluntad de Dios [mi Padre en los cielos] es mi hermano, hermana y madre”) designa como familia escatológica a los discípulos que están dentro, *en contraste* con la familia física, la de su madre y hermanos, que está fuera. La sucesión lucana no envuelve contrastes: habiendo oído que están fuera su madre y sus hermanos, Jesús comenta en elogio de ellos: “Mi madre y mis hermanos son todos los que oyen la palabra de Dios y la ejecutan”¹⁶⁶. Los dos últimos verbos son participios de presente y sugieren “continuidad en oír y ejecutar” —punto que armoniza con el acento de Lucas sobre el discipulado cotidiano¹⁶⁷. La noción lucana de lo que constituye el discipulado y hace a uno miembro de la familia escatológica de Jesús no difiere mucho de esa misma noción cual se encuentra en Mc y Mt, a saber, obediencia a Dios. Lc, sin embargo, es mucho más claro que Mc y Mt en cuanto a insistir en que la madre y los hermanos de Jesús satisfacen a este criterio.

El contexto. El impacto negativo del dicho de Mc 3, 35 está subrayado por el contexto de que Mc rodea la escena. Sigue 3, 21, donde “los suyos” tienen noticia de su actividad y salen para apresarle, porque lo creen fuera de sí —eso explica por qué la madre y los hermanos han venido preguntando por Jesús en 3, 31-35. La escena intermedia (3, 22-30) contiene la carga hostil a la que responde Jesús. En ese contexto, la declaración de Jesús, “Quienquiera hace la voluntad de Dios es mi hermano, hermana y madre”, es casi una réplica al cargo de “los suyos”, para quienes está fuera de sí. Aun la parábola que sigue de inmediato sobre el sembrador y la semilla, con su explicación (4,

166. Lo cual podría leerse resumiendo: “Mi madre y mis hermanos: éstos son los que oyen la palabra de Dios y la hacen”. La fraseología de este dicho concuerda con la teología lucana, por ejemplo, “palabra de Dios” es frase favorita de Lucas (Lc 5, 1; 8, 11; Hech 4, 31; 6, 2, 7; cf. Lc 3, 2).

167. Cf. Hech 2, 46; 3, 2; 17, 11; cótéjense Lc 9, 23 y Mc 8, 34.

1-20), puede que sea eco de las partes contrapuestas en 3, 20-35: la familia física, los escribas hostiles, los obedientes discípulos —que participen en las diversas suertes de la semilla (palabra) esparcida por el sembrador, siendo los discípulos que hacen la voluntad de Dios (3, 35) comparables a quienes oyen la palabra de Dios y la aceptan (4, 20).

El paralelo en Mt 12, 46-50 sólo parcialmente conservó el contexto marcano; pues Mt ha omitido del todo la referencia a “los suyos”, que le creen fuera de sí, y ha separado la acusación de connivencia con Belcebú (12, 22-32) de la escena relativa a la madre y los hermanos, de suerte que no hay conexión obvia entre una y otra. Sigue aún la parábola del sembrador y la semilla, pero uno estaría ahora en grave aprieto, si hubiera de relacionar los diferentes episodios en Mt 12 con las diferentes suertes de la semilla en Mt 13.

Lc ha alterado drásticamente el contexto. No sólo falta en él la referencia al pasaje marcano tocante a “los suyos”, sino que la controversia sobre Belcebú se produce sólo pasados tres capítulos (11, 14-21). Ahora la parábola del sembrador y la semilla (8, 4-15) *precede* al pasaje que atañe a la madre y a los hermanos (8, 19-21). En 8, 15 la línea que cierra la explicación de la parábola hace referencia a la semilla que cayó en buen suelo y produjo el ciento por uno (8, 8): “En cuanto a la semilla caída en buen suelo, son *los* que, *oyendo la palabra*, la retienen y, en un corazón justo y bueno, dan fruto con paciencia”. Cuando algunos versículos después dice Jesús (8, 21): “Mi madre y mis hermanos son los que oyen la palabra de Dios y la ejecutan”, el nexo es obvio; en realidad este último dicho probablemente haya sido rehecho por Lc a la luz del anterior¹⁶⁸. El contexto lucano subraya el que

168. Contrariamente a la postura de Conzelmann, *Theology*, 35, 47-48 (ed. cast.: *El centro del tiempo*, Madrid 1974), para quien Lc no “suaviza” el diseño marcano de la madre y de los hermanos; síguenle Braumann y Flender (cf. Räsänen, *Mutter*, 138). Conzelmann sostiene que la llegada de la madre y de los hermanos en 8, 19 esclarece 8, 18: “Al que tiene, más se dará, y del que no tiene, aun lo que cree tener se quitará”. Propugna que, con su deseo de *ver* a Jesús (8, 20), los parientes quieren verle ejecutar milagros (en la forma que ansía verlo Herodes en 9, 9; 23, 8). Es todo ello forzado, pues no hay indicio en Lc de razón siniestra alguna por la que los parientes deseen ver a Jesús; nada indica tampoco que vaya a “quitarse” algo en la favorable declaración de 8, 15 relativa a los parientes. Conzelmann yerra del todo el exacto paralelo verbal entre 8, 15 y 8, 21; y reconstruye la teología lucana sin recurrir al diseño mariano de los relatos de la infancia.

madre y hermanos sean ejemplo de la suerte corrida por la semilla que cayó en tierra buena. Eso armoniza del todo con la forma en que Lucas describe la primera respuesta de María a la palabra de Dios en 1, 38: "He aquí la esclava del Señor. Hágase en mí según tu palabra". Esta primera y única mención de los hermanos de Jesús en 8, 21, y la asociación de ellos a la madre en términos de discipulado, anticipa Hech 1, 14 y la presencia de "María, la madre de Jesús... con sus hermanos" en la comunidad creyente.

4. Bienaventuranza de la madre de Jesús

La última referencia a la madre de Jesús en el tercer evangelio implica un intercambio de bienaventuranzas o macarismos ¹⁶⁹:

(²⁷) *Y aconteció mientras él decía estas cosas, que una mujer de entre la multitud, alzando la voz, le dijo, "Dichoso [makaria] el vientre que te dio a luz y los pechos que mamaste".* (²⁸) *Pero él dijo, "Dichosos más bien los que oyen la palabra de Dios y la guardan".*

Este pasaje es exclusivo de Lucas; pero el dicho de Jesús suena como una variante del que concluye la escena anterior: en una y otra se pone la estima, no sobre la relación física, sino sobre la escucha de la palabra de Dios y su ejecución o retención. La posibilidad de una variante conservada en otra tradición aumenta cuando advertimos que el contexto lucano consta de materiales "Q", y que el dicho sigue a la controversia en torno a Belcebú del relato lucano (11, 14-23, de Mc y "Q"), como sigue a esa misma controversia el paralelo marcano a Lc 8, 19-21. Así 8, 21 podría ser un dicho llegado a Lc por Mc, y 11, 28 otro llegado a él por "Q" ¹⁷⁰. Sin embargo, 11, 27-28 puede provenir de una fuente lucana especial ¹⁷¹, o de la reelaboración, redacción lucana de 8, 19-21. ¹⁷²

169. Cf. *supra*, nota 88, sobre los macarismos.

170. Esta única prueba tendríamos en cuanto a la función o estima de María por "Q".

171. Cf. cap. 2, nota 13. Räisänen, *Mutter*, 139, opta por esta derivación del material, como también Kraeling.

172. Creed, *Luke*, 162, y Bundy, *Jesus*, 349, optan por esta derivación.

Al leer ese pasaje por primera vez, 11, 27-28 se muestra algo más negativo hacia la madre de Jesús que 8, 19-21¹⁷³. Ello depende en parte del fuerte contraste que establece entre una y otra bienaventuranza la partícula *menoun*, que hemos traducido por “más bien”. Empleada para responder, esa partícula puede corregir lo previamente dicho: “No, más bien”; o puede también modificarlo: “Sí, pero más aún”¹⁷⁴. Esta ambigüedad nos impele a estudiar con mayor atención ambas bienaventuranzas. En apariencia la bienaventuranza proferida por la mujer es un elogio de María¹⁷⁵. Sin embargo, literalmente el elogio se hace al vientre “que te dio a luz” y a los pechos “que mamaste”. El conjunto de vientre y pechos es un circunloquio judaico (cf. 23, 29)¹⁷⁶, y la bienaventuranza de la madre puede consistir en el hijo que ha tenido; de suerte que el objeto primario del macarismo es el hijo, no la madre. En cualquier caso, la dichosa alternativa que profiere Jesús en v. 28 significaría que no se debe juzgar la bendición de Dios por palabras maravillosas y exorcismos (11, 24-26), sino por la obediente retención de la palabra de Dios.

Sin embargo, tal interpretación separa muy tajantemente a la madre del hijo. Cuando examinamos 1, 42b, vimos una bendición semejante (*eulogemenos*, aun así, no *makarios*) que Isabel dirige a María: “Bendita tú entre las mujeres y bendito el fruto de tu vientre”. Eso implica que María es bendita por haber concebido un hijo como Jesús; ella misma es, con todo, verdadero objeto de la alabanza. En 1, 45, Isabel manifiesta que la participación de María en esa alabanza no es puramente física: “Dichosa la que creyó se cumplirían las cosas a ella dichas por el Señor”. Puede que esté aquí en juego el mismo contraste: la mujer elogia a María porque ha dado el ser a un hijo

173. El contexto no presta particular ayuda, por ser laxa la relación entre los incidentes del cap. 11. Lo que de inmediato precede podría indicar que las palabras de Jesús sobre los exorcismos provocaron el arranque de la mujer, mas ello parece traído por los pelos. Lo que sigue es la evaluación negativa de una generación malvada.

174. BDF § 450, 4. Cf. Rom 9, 20; 10, 18 para lo primero, Flp 3, 8 para lo segundo. Cf. además M. E. Thrall, *Greek particles in the new testament*, Leiden 1962, 35; apoya el sentido de correctivo.

175. Bundy, *Jesus*, 349: “Una de las raras indicaciones en la tradición sinóptica, sugerentes de una disposición religiosa que más tarde se plasmaría plenamente en la mariolatría [sic]”.

176. (Strack-) Billerbeck, 1. 161, 188. El *midrash* tardío *Genesis Rabbah* 98, 20 sobre Gén 49, 25 interpreta la bendición de José (“bendición de los pechos y del vientre”) como bendición de Raquel, su madre.

como Jesús; pero Jesús subraya que la bienaventuranza real viene de oír la palabra de Dios y guardarla¹⁷⁷. La segunda bienaventuranza, un plural generalizador ("los que oyen"), no contrasta con la primera porque contraponga los que son "dichosos" a los que no lo son. Contrapone más bien las razones de la dicha. Como Lc 1, 45 no niega la bendición de 1, 42b, tampoco 11, 28 niega el macarismo de 11, 27, sino que esclarece las prioridades de Jesús. En el retrato lucano global de María, 11, 28 destaca que la madre de Jesús es digna de dicha, mas no simplemente por tener un hijo. Su dicha debe basarse en que ha oído, creído, obedecido, guardado y sopesado la palabra, y lo continúa haciendo (Hech 1, 14). Implícitamente 11, 28 es un modo más positivo de manifestar que, como otros, también María tiene que satisfacer a un criterio de discipulado (cf. 2, 35a: "Una espada atravesará tu alma"). Ella misma había predicho: "He aquí que en adelante todas las generaciones me llamarán bienaventurada" (1, 48 —*makarioun*), mas ya sabemos al fin por qué.¹⁷⁸

III. MARÍA EN LA COMUNIDAD JEROSOLIMITANA DE HECH 1, 14

Como Mc/Mt (cf. *supra*, cap. 4), Lc menciona la presencia de mujeres que habían seguido a Jesús; lo hace al referir la crucifixión, el sepelio y el hallazgo de la tumba vacía; suministra además algunos de sus nombres; pero coincide con ellos dos en discrepar de Jn 19, 25-27, por cuanto no declara presente a la madre de Jesús¹⁷⁹. Es, por consiguiente, algo inesperado encontrar una indicación

177. Como en 8, 21, Lucas emplea participios que connotan una acción repetida: "oyen y guardan sin desmayo". En cuanto a este empleo del verbo "guardar" (*phylassein*), cf. Lc 18, 21 y Hech 7, 53.

178. Räisänen, *Mutter*, 141, califica la relación de María con los creyentes de *prima inter pares* (primera entre iguales).

179. En 24, 10 menciona a María Magdalena, Juana y María de Santiago (presumiblemente madre de éste). María, madre de Jesús, pudo ciertamente haber estado entre las "mujeres" de 23, 49, o "las mujeres que habían venido con él desde Galilea" (23, 55), "las demás mujeres" de 24, 10, o aun entre "sus conocidos" [*gnostoi*] de 23, 49. (Bundy, *Jesus*, 549, sostiene que estos últimos [en masculino] incluyen a miembros de la familia de Jesús, y ve en Lc un término medio entre Mc/Mt, quienes no hacen mención de presencia familiar alguna, y Jn, quien menciona a la madre y al discípulo amado). Pero el que Lc no la nombre significa ciertamente que el lector ignora su presencia en la crucifixión y que no importa a Lc esa presencia (cf. *supra*, nota 138).

de su presencia en Hech 1, 14, pasada la ascensión de Jesús y antes de pentecostés. Lucas nos dice que los apóstoles escogidos por Jesús (1, 2) habían vuelto del monte Olivete a Jerusalén y subieron a la estancia superior, donde moraban (1, 12-13). Se interrumpe entonces para catalogar nominalmente a los once, y hace que siga este comentario ¹⁸⁰:

Todos estos se entregaban unánimemente a la oración, junto con mujeres, y María, la madre de Jesús, y los hermanos de éste.

Es habitual considerar este versículo como una entre las exposiciones sumarias de que se vale Lucas para eslabonar la acción de sucesivas escenas en Hech ¹⁸¹. El nexo de esas frases con el contexto es más literario y teológico que histórico, lo cual recomienda precaución en cuanto a si con 1, 14 Lucas está o no dándonos el preciso memorial histórico de una escena particular. Por otro lado, puesto que María ya no será nombrada en ningún otro sumario (ni en el resto de Hech), existe cierta deliberación en cuanto a nombrarla ahora ¹⁸². ¿Qué valor histórico tiene la visión lucana general, de que María y los hermanos de Jesús eran miembros creyentes de la comunidad cristiana posterior a la resurrección? En la respuesta a esa pregunta cuidaremos de no confundir entre sí las pruebas de diferentes escritos neotestamentarios, ni tampoco lo dicho de los hermanos con lo dicho de María.

Primero, por lo que atañe a María, no hay pasaje en el NT que la tache de incrédula. Vimos que Mc 3, 20-35 asocia una declaración de que "los suyos" creían a Jesús fuera de sí con la escena en que madre y hermanos de Jesús llegan preguntando por él; y así, para Mc, esa madre cree también en apariencia fuera de sí a Jesús. En realidad, sin embargo, no en vano falta de 3, 21 toda mención de la madre; por lo que puede que Mc nos esté dando su

180. La gramática es torpe, y el segundo "juntamente con" (*syn*) falta en los códices A, D, S y numerosos minúsculos. Puede que la omisión sea enmienda de amanuense; pero Metzger, TCGNT, 284-285, sospecha que un amanuense añadiera la frase al objeto de que María apareciese separada de los hermanos, demostrándose así sensible a la virginidad perpetua y convencido de que los "hermanos" no eran hijos de ella.

181. Cf. CBSJ art. 45, § 4 y la bibliografía allí citada en punto a sumarios. Parte del vocabulario, por ejemplo, "de común acuerdo" (*homothymadon*, diez veces en Hech), "dedicar a" (*proskarterein* en Hech 2, 42. 46; 6, 4).

182. Lo que también se aplica a la mención de los "hermanos" de Jesús.

propia comprensión de la tradición. Un diseño evangélico más común de María implica el que *no fuese discípula*, es decir, secuaz activa de Jesús durante el ministerio. En Mc/Mt hace (con los hermanos) su aparición durante el ministerio una única vez, y en ella se la distingue nítidamente de la familia escatológica que forman los discípulos de Jesús. En Jn 2, 1-12 se muestra a Jesús no comprendido por su madre y, con los hermanos, aquélla es catalogada aparte de los discípulos de Jesús. Así, pues, cuando en Hech 1, 14 aparece en compañía de los discípulos tras la resurrección y ascensión, puede lícitamente preguntarse cuándo y por qué se adhirió al grupo de los discípulos¹⁸³. No es ésa, con todo, cuestión que hayamos de plantear a Lucas; pues Lucas (a diferencia de los demás evangelios) ha retratado a María como discípula desde el momento en que fue concebido Jesús, y en 8, 19-21 demostró que ella (con los hermanos) satisfacía al criterio de miembro de la familia escatológica de Jesús. Curiosamente Jn, pese a lo negativo en la escena inicial de Caná, retrata también a María en la crucifixión como discípula creyente, unida en lazo familiar al discípulo por excelencia, el discípulo amado (19, 25-27). El acuerdo de Jn y Lc sobre este punto¹⁸⁴, junto con la favorable visión de la madre de Jesús en el cristianismo posterior, llevó a que el equipo rechazara con firmeza el escepticismo de Goguel, para quien María nunca formó parte de la iglesia¹⁸⁵. Puede que Lucas conociese escasos particulares sobre cómo María llegó a ser discípula oficial; y el que calle a su respecto en el resto de Hech, significa tal vez que ignoraba los detalles de su ulterior trayectoria; pero la fundamental afirmación de Hech 1, 14 malamente será el producto de una fantasía.

Segundo, por lo que atañe a los hermanos, podemos expresarnos más brevemente, puesto que Mc, Mt y Lc no hacen distinción entre María y los hermanos cuando narran el ministerio de Jesús. El problema es Jn 7, 5, que presenta como descreídos a los hermanos de Jesús, juicio terminante

183. Se ha replicado a veces suponiendo que el Jesús resucitado se apareció a su madre, aparición que el NT ignora (cf. *infra*, cap. 7, nota 80; cap. 9, notas 77-79).

184. Cf. *infra*, cap. 7. El paralelo con Lc resalta aún más considerando que la crucifixión joanea es virtualmente ascensión o elevación de Jesús (12, 32-33), de forma que ambos evangelios hacen que María esté presente, con uno o más discípulos-modelo, después que Jesús es elevado.

185. M. Goguel, *La naissance du christianisme*, 1946, 141.

sobre ellos en la literatura joanea. Mas puede oíganos ahí el juicio adverso que Jn emite sobre la torpe cristología de los judeocristianos, y no una afirmación histórica en cuanto a que ninguno de aquellos hermanos pasó al cristianismo¹⁸⁶; afirmación que refutan en masa los testimonios del NT y del judaísmo en lo que concierne a Santiago, el hermano del Señor¹⁸⁷. ¿Cuándo pasaron los hermanos, de no ser, a ser discípulos? Puede nos ayude a responder 1 Cor 15, 7, pues menciona una aparición de Cristo resucitado a Santiago. Lo extraño es que Lucas, quien menciona a los "hermanos" de Jesús en Hech 1, 14, ya nunca haga mención de ellos en la historia que dicha obra relata, ni aclare que Santiago, el jefe de la comunidad jerosolimitana (12, 17; 15, 13; 21, 18), ¡es un hermano de Jesús! (Cf. Gál 1, 19).

Dejada ahora a un lado la cuestión de la historicidad, y vueltos hacia la intención de Lucas en Hech 1, 14, notemos ante todo los *dramatis personae*: los once, junto con "mujeres", María y los hermanos. "Mujeres" son, es de presumir, las mencionadas en la crucifixión, sepelio y tumba vacía (Lc 23, 49. 55; 24, 10; cf. asimismo 8, 2-3)¹⁸⁸. Y así ha introducido Lucas en Hech algunos entre los principales testigos de la historia evangélica. El grupo de los once incluye, en palabras de Pedro (Hech 1, 21-22), a "los varones que nos han acompañado durante todo el tiempo que el Señor Jesús entró y salió entre nosotros, comenzando por el bautismo de Juan, hasta el día en que Jesús nos fue tomado". Aun así, no se los declara presentes a la escena crucial de la crucifixión y sepelio, ni han descubierto la tumba vacía (Lc 24, 10); testigos de esos sucesos habrán sido las mujeres. Y María era la que guardaba en su corazón sopesándolos, todos los acontecimientos que rodearon el nacimiento e infancia de Jesús (2, 19. 51). Claramente hay continuidad entre los varios discípulos de la historia jesuánica y la comunidad creyente de la historia eclesíástica.

186. Puede uno siempre propugnar que Jn 7, 5 sólo hace referencia al ministerio de Jesús, y que para Jn y sus lectores era un hecho que los hermanos se habían convertido después de ese ministerio. Pero es arriesgado especular de ese modo sobre los presupuestos del cuarto evangelio. Cf. *supra*, cap. 7.

187. 1 Cor 15, 7; Gál 1, 19; 2, 9. 12; Sant 1, 1; Jds 1; cf. *infra*, cap. 7, nota 38.

188. La falta de artículo definido da lugar a cierta duda, como se echa de ver por el Codex Bezae: "las mujeres y niños" (cf. Hech 21, 5); lección que hace pensar en las esposas e hijos de los once.

Se presenta a los once en la "estancia superior" (1, 13) entregados a la oración¹⁸⁹. Cuando Lucas dé comienzo al relato de pentecostés en 2, 1, dirá, apenas mencionados Matías y los once, "estaban todos juntos en el mismo lugar", al tiempo que sobrevino el estruendo del cielo y el viento llenaba la casa. Puesto que las mujeres, María y los hermanos están asociados a los once en 1, 14, la mayoría presume que también lo están a los doce en pentecostés, aun no especificándolo Lucas, contento con mostrar a María, cuando la nombra por última vez, unánime con quienes constituían la naciente iglesia pentecostal en la entrega a la oración que tanto marcaría la vida de aquella iglesia (Hech 2, 42; 6, 4; 12, 5). Puede no supiera mucho más de su ulterior vida¹⁹⁰, mas ha cuidado de trazar un diseño coherente de ella desde el primer anuncio de la buena nueva hasta la víspera del advenimiento del Espíritu, que impulsaría su difusión desde Jerusalén hasta el confín de la tierra (Hech 1, 8). La primera respuesta de María a la buena nueva fue, "He aquí la esclava del Señor. Hágase en mí según tu palabra". La verdadera relevancia de Hech 1, 14 está en recordar al lector que su actitud no había cambiado.

189. El que "oración" lleve artículo definido posibilita teóricamente la referencia a "la oración" del templo (Hech 3, 1), de la sinagoga o lugar donde se enseñaba la doctrina. (Cf. *The beginnings of Christianity*, 4, 10-11). Más obviamente, empero, significa la oración en la estancia superior.

190. Conzelmann, *Theology*, 172 (ed. cast.: *El centro del tiempo*), adjudica a Lucas escasas noticias concretas sobre María y considera Hech 1, 14 como interpolación. Merced a que por sistema hace caso omiso del relato de la infancia, puede luego hacer esta declaración sorprendente: "María desaparece mucho más en Lc que en Mc y Mt".

LA MADRE DE JESUS EN EL EVANGELIO DE JUAN *

Podemos distinguir en este evangelio dos tipos de pasajes que interesan al estudio de María: primero, dos escenas donde la "madre de Jesús"¹ hace su aparición, a saber, en las bodas de Caná (2, 1-11. 12) y al pie de la cruz (19, 25-27); segundo, algunos versículos, que pueden o no ser relevantes a las cuestiones mariológicas, por ejemplo, la concepción virginal (1, 13; 6, 42; 7, 41-43; 8, 41) y los hermanos de Jesús (2, 12; 7, 1-10). Trataremos estos pasajes por el orden en que aparecen en el evangelio, reuniendo los que atañen al ministerio público (cap. 1-12) y discutiendo luego la reaparición de la madre de Jesús en el relato final (cap. 13-21).

Como preliminar expongamos algunas aproximaciones académicas a la composición del evangelio². Aunque los estudios joaneos no son unánimes, hay una vasta coincidencia en cuanto a tres estadios de su composición: (1) Un cuerpo de material jesuánico preevangélico. Hablarían algunos de tradiciones, otros preferirían fuentes escritas, especialmente con referencia a los "signos" de Jesús. La mayoría de los estudiosos opina que este material tomó cuerpo dentro de la comunidad joánica (o porciones de ella), en oposición a la teoría de que el evangelista adoptó

* G. Krodel moderó el debate que recoge este capítulo, cuyo borrador redactó K. P. Donfried. Tres sesiones del equipo (marzo, abril y octubre de 1976), en todo o parte, ocuparon los datos de Jn.

1. Nunca aparece en el cuarto evangelio el nombre propio (María) de la madre de Jesús, chocante omisión, puesto que el autor no es contrario a la mención nominal de las mujeres, y contiene unas quince referencias a otras Marías (la hermana de Marta, la Magdalena y la esposa de Cleofás).

2. En cuanto a los estudiosos que mantienen una u otra posición, cual las mostrarán los argumentos a favor o en contra, fácilmente se hallarán en la introducción a numerosos comentarios de Jn, por ejemplo, Brown, *El evangelio según san Juan*, Madrid 1980. Kysar, *Fourth evangelist*, suministra una concienzuda reseña de la investigación actual.

material modelado ya por círculos exteriores a la comunidad. Probablemente, empero, ningún juicio particular en cuanto a procedencia hace justicia a todo el material joaneó. (2) La obra del evangelista. Por "evangelista entendemos la persona que compuso la parte principal del cuarto evangelio, recogiendo tradiciones previas, aportando sus propias contribuciones, fundiendo unas y otras en un todo coherente. Para el presente libro no hemos visto necesidad de decidir sobre la identidad del evangelista, aunque de hecho nadie entre nosotros lo identifica con Juan, el hijo de Zebedeo. (3) La obra del redactor. La mayoría de los estudiosos supone que un personaje trató con fines editoriales el evangelio dejado por el evangelista o le hizo adiciones. (El cap. 21 es la añadidura sobre la que más se conviene). Menor es el acuerdo sobre si fue un discípulo del evangelista, atento sólo a completar el evangelio (aunque con tono ligeramente diverso), o bien acometió con ánimo de censurarlo la corrección del evangelista, dando al evangelio una orientación muy diferente (en la idea de acomodarlo a la iglesia institucional). La fecha más frecuentemente avanzada para la redacción final del evangelio sería posterior al 85 de nuestra era, mas esa fecha reviste escasa significación, si los estadios primero a tercero se suceden a lo largo de varias décadas.

I. PASAJES DE RELEVANCIA MARIANA EN LOS CAP. 1-12

El solemne juicio sobre el ministerio público de Jesús en 12, 41-43 y el énfasis puesto sobre la "hora" de Jesús al comienzo de la última cena (13, 1) conducen a que muchos estudiosos dividan el evangelio en dos partes: cap. 1-12 y cap. 13-21 (entendiendo que el cap. 21 es una adición); los cap. 1-12 abarcan el ministerio público; los cap. 13-21 la "hora" en que Jesús vuelve al Padre.

1. *Nacidos de Dios (1, 13)*

En el prólogo al evangelio contrastan entre sí dos tipos de gente: los cercanos a Jesús, que no le aceptaron (1, 11), y los que le aceptaron:

(¹²) Pero a todos los que le aceptaron, que creyeron en su nombre, dioles poder de hacerse hijos de Dios — (¹³) los que nacieron, no de sangre, ni de la voluntad de la carne, ni de la voluntad del hombre, sino de Dios.

Todos los manuscritos griegos del evangelio apoyan la lección plural del v. 13, que así hace referencia a la generación (o nacimiento) de los creyentes cristianos³. Aun así, “el que fue engendrado”, en singular, aparece en manuscritos de la *Vetus Latina*⁴, y es sostenido por Tertuliano, Ambrosio, Agustín (y las versiones latinas de Ireneo y Orígenes). Bastantes estudiosos modernos, en particular católicos francófonos, toman partido por un original singular⁵. Así leído, el versículo se convierte en posible referencia a la concepción virginal de Jesús.

Nosotros convenimos con la abrumadora mayoría de críticos textuales y traductores para los que la lección original es plural. No sólo es un procedimiento dudoso dar fe a una lección no atestiguada por un solo texto griego, sino que también el contexto prefiere entender la naturaleza de los creyentes, en contraste con “los suyos”, que no le aceptaron. Es dudoso además que un escritor joaneo presente a Jesús como “engendrado”⁶, siendo ésa la común designación joánica de los creyentes (Jn 3, 3-8; 1 Jn 3, 9; 4, 7; 5, 1-4; 5, 18a).

Aun cuando el original fuese singular, dista mucho de estar claro que constituya una referencia joánica a la concepción virginal, idea que Juan no expone en ningún otro lado. Si Jn 3, 1-5 se considera paralelo a 1, 12-13, el contraste entre ser engendrado de la carne y serlo por Dios (o el Espíritu) no dice relación alguna a falta de padre

3. El aoristo pasivo de *gennan* (*egennethesan*) puede significar *nacer* de una mujer o *ser engendrado* por un varón (cf. *supra*, cap. 5, nota 13). La referencia a “la voluntad de varón” (*aner*) apoya la opción por *ser engendrado*. Es idea netamente joanea (1 Jn 3, 9), en conexión con la semilla de Dios, la de ser engendrado por Dios, más bien que la de nacer de Dios.

4. Las pruebas aportadas por la *sirocuretoniana* y seis manuscritos de la *Peshitta* son ambiguas, pues siendo plural el sujeto “los que”, el verbo parece singular “fue engendrado [nació]”, si bien puede representar un plural alternativo.

5. Por ejemplo, Boismard, F.-M. Braun, Dupont y Mollat. Máximo defensor del singular es J. Galot, *Etre né de Dieu: Jean 1, 13*, Roma 1969. Entre otros partidarios del singular están Büchsel, Blass, Burney, Loisy, Resch, Seeberg y Zahn.

6. 1 Jn 5, 18bc es el único caso posible de *gennan* que se aplica a Jesús. Comentaristas como Westcott, Plummer, Brooke, Dodd y Bultmann consideran a Jesús “el engendrado por Dios” en ese versículo, mientras que Beyer y Schnackenburg aplican esa referencia al cristiano.

—hace referencia a dos esferas, esto es, la de abajo o de la tierra y la de arriba o del cielo. Tampoco pudo 1, 13 ser entendido por los copistas griegos como referencia a la concepción virginal de Jesús, pues ¿cómo habrían osado cambiar el pretendido singular del original por un plural cuya apariencia eliminaba la referencia dicha? La tendencia de la exégesis apuntaba casi con seguridad en dirección opuesta; algunos escritores latinos, al tropezarse con el pronombre *qui*, cuyo significado puede ser “los que” o “el que”, vieron la ocasión de reinterpretar la afirmación joánica global sobre los cristianos, de suerte que se convirtiese en una referencia a Jesús; y conocidos los relatos de la infancia mateano y lucano, proyectaron sobre 1, 13 la referencia a la concepción virginal.

Sir Edwyn Hoskins⁷ ha sostenido ser el plural la lección original, mas lo estima concebido en forma que evoque el nacimiento virginal de Jesús. Uno de entre nosotros se dejó persuadir por Hoskins; los demás no vimos razón convincente en pro de una referencia siquiera indirecta de Jn 1, 13 a la encarnación de Jesús en María.

2. La escena de Caná (2, 1-11)

En el cuarto evangelio, este episodio tiene lugar después que los primeros discípulos se han unido a Jesús (1, 35-51) y antes que éste suba a Jerusalén y purifique el templo (2, 13-22). La frase con la que se inicia (“al tercer día”) vincula la escena de Caná a lo que antecede; la une a lo que sigue el transicional v. 12.

(¹) Al tercer día, pues, había una boda en Caná de Galilea, y la madre de Jesús estaba allí. (²) También Jesús fue invitado a la boda juntamente con sus discípulos. (³) Cuando faltó el vino, la madre de Jesús dijo a éste, “No tienen vino”. (⁴) A ella empero dijo Jesús, “Mujer, ¿qué tienes tú que ver conmigo? Mi hora no ha llegado aún”. (⁵) Su madre dijo a los sirvientes, “Haced cuanto él os diga”. Había, pues, allí seis tinajas de piedra para los ritos judíos de purificación, de dos o tres metretas de capacidad cada una. (⁷) Jesús les dijo, “Llenad de agua estas tinajas”. Y las llenaron hasta el borde. (⁸) “Sacad ahora”, dijoles, “y llevadlo al mayordomo de la fiesta”. Y se lo llevaron. (⁹) Apenas hubo pro-

7. *Fourth gospel*, 164-165.

bado el agua convertida en vino (no sabía él de dónde provenía; sólo los sirvientes que habían sacado el agua sabbian), llamó el mayordomo al novio (¹⁰) y le dijo, "todos sirven primero el buen vino; luego, cuando ya los convidados han bebido bastante, el vino inferior. Pero tú has guardado el buen vino hasta ahora". Esta es la primera de las señales que Jesús hizo en Caná de Galilea, y manifestó su gloria; y sus discípulos creyeron en él.

Operando con la metodología joanea arriba expuesta, discutiremos primero el posible historial preevangélico de este relato; pero luego, y con tanta mayor atención, nos centraremos en el significado de la escena dentro del evangelio.⁸

La tradición preevangélica. Invocando la referencia del propio evangelio a múltiples señales obradas por Jesús (20, 30) y empleando el instrumental del análisis de fuentes, muchos estudiosos han supuesto que, para escribir el cuarto evangelio, el evangelista extrajo de una fuente que contenía los signos: una colección de los milagros de Jesús⁹. Algunos suponen una fuente extensa, que comprendía el relato de la pasión; otros se inclinan por la fuente más restringida de una tradición de los signos. Pero una vez se acepta esta teoría en alguna forma, precisa habitualmente incluir las dos señales de Caná, 2, 1-11 y 4, 46-54, por razón de que así las cuenta Juan: "Esta es la primera entre las señales que Jesús obró en Caná de Galilea" (2, 11); "Esta fue, pues, la segunda señal que Jesús obró cuando volvió de Judea a Galilea" (4, 54).¹⁰

8. No ha habido esfuerzos de importancia por atribuir esta historia, o amplias partes de ella, al redactor, por lo que no debe ocuparnos aquí el período postevangélico de composición.

9. Cf. Kysar, *Fourth evangelist*, 13-37, para el examen de recientes teorías sobre la composición. Jn no emplea el término "milagro"; y aun cuando casi todos los relatos de signos contienen milagros, no están seguros los estudiosos de que, en el pensamiento joánico, el signo implique una acción milagrosa, por ejemplo, ¿es una señal la purificación del templo? No estimamos propio de nuestros fines el examen detenido de la tesis bultmanniana (*Das Evangelium des Johannes*, Göttingen ¹⁰1978, 83s) para la cual la historia de Caná se basa en la leyenda pagana que se relaciona con el dios Dionisos y las fiestas de la vendimia. Semejante tesis gozó de escasa aceptación; cf. H. Noetzel, *Christus und Dionysos*, Stuttgart 1960, pero también E. Linne-mann, *Die Hochzeit zu Kana und Dionysos*: NTS 20 (1973-1974) 408-418.

10. Brown, *Gospel*, 1, 195 (ed. cast.: *El evangelio según san Juan*, Madrid 1980): "[Yo] no he aceptado una teoría de fuentes para la composición de Juan, al menos en sentido bultmanniano. Es empero razonable suponer la existencia de colecciones de milagros en el corpus joánico, cuyo material fue dispuesto de forma que constituyera el evangelio. Puede que en un estadio de ese arreglo se separasen dos milagros [de Caná] íntimamente relacionados entre sí para formar el comienzo y el final de la segunda parte..." (*De Caná a Caná*).

Si creemos, pues, seriamente posible la forma preevangélica del relato de la boda de Caná, ¿cuál habría sido? El intento mejor elaborado de reconstruir el material de los signos subyacente al evangelio es el de R. T. Fortna, quien brinda la siguiente forma del relato de Caná ¹¹:

Hubo, pues, una boda en Caná de Galilea, y estaba allí la madre de Jesús. Jesús mismo fue invitado a la boda con sus discípulos. Pero no tenían vino, por haberse consumido el previsto para la boda. La madre de Jesús dijo a los sirvientes, "Haced cuanto él os diga". Había, pues, allí seis tinajas de piedra, cada una con una capacidad de dos o tres metretas. Jesús dijo a los sirvientes, "Llenad de agua esas tinajas". Y las llenaron hasta el borde. "Sacad ahora algo", díjoles, "y llevadlo al mayordomo de la fiesta". Ellos lo llevaron. Tan pronto hubo probado el agua convertida en vino, el mayordomo llamó al novio y le dijo, "Todos sirven primero el buen vino; luego, cuando los convidados han bebido bastante, el vino inferior. Tú, empero, has guardado el buen vino hasta ahora". Este fue el primero entre los signos que obró Jesús, y sus discípulos creyeron en él.

El relato preevangélico según Fortna lo reconstruye, es un milagro, narrado con bastante sencillez, que Jesús hace a petición de su madre. Para nuestros fines, es particularmente significativo que falte en la reconstrucción el diálogo entre Jesús y su madre, donde ésta aparece reprendida y aun rechazada por aquél. Realmente, la torpeza de ese diálogo evangélico, que hace seguir a la negativa la concesión de lo negado, es una razón para ver en el relato estratos de composición, especialmente en cuanto que al menos parte del diálogo ostenta rasgos característicos del cuarto evangelista ¹². Si se acepta la hipótesis de un relato preevangélico sin la totalidad del diálogo de 2, 3-4 (sin la referencia a la "hora" por lo menos), la significación del signo parece haber estado en el maravilloso cambio del

11. Fortna, *Gospel*, 38, propone el texto griego de 2, 1-11 previo al evangelio con numerosas siglas que indican omisiones o dudas en la reconstrucción. La traducción que damos está adaptada a la que antes hicimos del evangelio. Se omiten las diversas siglas con las que Fortna señala la inseguridad.

12. Entre las características joaneas pueden señalarse: el empleo de "mujer" en Jesús para dirigirse a su madre; el empleo de *oupo*, "aún no", en relación al tiempo o la hora; el empleo teológico de "hora". Cf. McHugh, *Mother*, 462-466, en cuanto a la base de que Jn 2, 3-4 sea una adición al relato prejoánico; pasa revista a diferentes aspectos. La fuente de los signos sentada por Bultmann, empero, adjudicaría el diálogo de 2, 3-4 al estadio preevangélico (Smith, *Composition*, 39); y Nicol, *Semeia*, 30, ve características joánicas sólo en la segunda mitad del v. 4: "Mi hora no ha llegado aún".

agua en vino. La madre de Jesús esperaba de éste que obrase prodigios; y el prodigio fue otorgado por intervención familiar sin que Jesús vacilase. María emerge así como creyente en Jesús, aun siendo el Jesús objeto de su fe primariamente un taumaturgo (visión que no sorprende en una colección de milagros o signos).

En realidad Lindars y Brown estiman poderse plausiblemente fundamentar la consideración de que el originario relato de Caná sea una narración "preministerial"¹³, en la que Jesús no ha iniciado aún su ministerio público, sino que es aún joven, está todavía con su familia ("su madre y sus hermanos" en v. 12 —cf. *infra*, sección I, 3), y actúa en forma prodigiosa a petición o conveniencia de ellos. Muchas narraciones preministeriales, o de la "vida oculta", son referidas en forma imaginaria por los evangelios apócrifos, especialmente en el *Evangelio de la infancia según Tomás*; pero tenemos un ejemplo canónico en Lc 2, 41-51, donde Jesús, a la edad de doce años, asombra a sus padres con su sabiduría (2, 48)¹⁴. Esa tendencia preevangélica a anteponer, en el contexto del círculo familiar, la sabiduría posterior y el poder del ministerio de Jesús contrariaría fuertemente a la actitud que vimos en Mc, donde se recortan abruptamente la familia natural y la de los discípulos de Jesús. Pudiendo haber sido la tradición preevangélica joanea contemporánea a la composición del evangelio marcano, se nos brinda otro ejemplo de visiones muy diferentes de María y de la familia que se dan simultáneamente.

Interpretación a nivel evangélico. Hemos estudiado la posibilidad de una forma preevangélica del relato de la boda de Caná precisamente porque, de uno u otro modo, la suponen muchos de entre los estudiosos modernos. Pero carecen de pruebas las especulaciones sobre tradición pre-

13. B. Lindars, NTS 16 (1969-1970) 318-324; Brown, *Roles*, 695-699. Este fondo explicaría rasgos peculiares en el relato de Caná: Jesús está aún en las tierras altas de Galilea (donde no hace milagros, según la tradición sinóptica); aún no ha dejado el país natal para desplazarse a Cafarnaún (2, 12), que será el centro de su ministerio público; está en el círculo familiar de su madre y hermanos; el milagro que hace a petición de su madre y en atención a los amigos de la familia es exuberante (400 litros de vino aproximadamente). Ninguno de estos rasgos aparece en los milagros del ministerio, sino que más bien son típicos de los relatos apócrifos que rodean la adolescencia de Jesús.

14. Cf. *supra*, p. 157.

evangélica alguna, lo que hace no ocupen el centro de nuestro interés. Interés capital nuestro es cómo presenta el cuarto evangelio a la madre de Jesús, y hacia ello nos volveremos ahora.

Reconocemos el acuerdo común entre los estudiosos, de que el evangelista expone en la escena de Caná primariamente un mensaje cristológico¹⁵, no mariológico. (Existe también la posibilidad de un significado secundario, sacramental o eucarístico, de la escena, pero ello no nos concierne aquí, pues no acometemos una exégesis completa). Bajo alguna forma el suceso entra a integrar la "hora" de Jesús; el agua destinada a los ritos judíos de purificación se ha convertido en un vino mucho mejor que los hasta ahora presentados; vino que por su calidad, y quizás por abundancia, revela la gloria de Jesús a los discípulos¹⁶ en el marco de una boda. Ya en la sección precedente han reconocido ellos en Jesús al mesías anunciado por Moisés y los profetas, al rey de Israel e Hijo de Dios. Pero Jesús había replicado, "cosas mayores que éstas veréis" (1, 50). Los discípulos comienzan ahora a ver realizada esa promesa: la gloria que en Caná manifiesta el primero entre los signos de Jesús es la "del Hijo unigénito del Padre" (1, 14).¹⁷

Sin embargo, y aun siendo cristológico el motivo dominante en Caná, la madre de Jesús tiene un importante papel en los sucesos que conducen al signo. (De suponerse un relato preevangélico en el que faltase parte del diálogo de 2, 3-4, su forma evangélica pudo asignar un más prominente papel a la madre de Jesús, aunque hayamos de tener en cuenta el nuevo tono que revestiría). El propio hecho de que se mencione a la madre de Jesús en el primer ver-

15. A este respecto es aún muy efectiva, y útil en la repulsa de la exagerada interpretación mariana, la obra del estudioso católico alemán R. Schnackenburg, *Das erste Wunder Jesu*, Freiburg 1951. Para las diversas interpretaciones de la escena en relación con Jesús y sus discípulos, cf. Brown, *Gospel*, 1, 104-107 (ed. cast.: *El evangelio según san Juan*).

16. Calculando que unas seis tinajas de vino hicieran unos 480 litros, los comentaristas han señalado textos que prometen abundancia de vino en los últimos días: Am 9, 13-14; Os 14, 7; Jer 31, 12; y 2 Baruc, 29, 5. Otros han acentuado el motivo del vino bueno o selecto, en contraste con el vino inferior, y comparado el dicho de 2, 11 al dicho sinóptico en que Jesús llama vino nuevo, por oposición al viejo, a la obra buena (Mc 2, 22 par). Aun otros han llamado la atención sobre los motivos de la boda y del banquete en la tradición sinóptica (Mt 8, 11; 22, 1-14; Lc 22, 16-18).

17. Piensan algunos estudiosos que el prólogo fue añadido por el redactor final de Jn (Brown, *Gospel*, 1, 21-23); es con todo muy conveniente comentar el evangelio tal como ahora se presenta.

sículo, que provee de marco a la escena, y el que ella plantee la cuestión del vino, claramente endereza la atención del lector hacia ella y sus expectativas.

Recorramos ahora punto por punto los elementos de la escena considerados por los comentaristas como significativos para la visión joanea de la madre de Jesús.

a) “No tienen vino” (2, 3)

¿Pide la madre de Jesús un milagro para remediar la falta? Ello implicaría al menos fe en Jesús como taumaturgo —y aun tal vez una fe mayor, pero al menos ese grado de fe. Semejante fe es comprensible, si suponemos una colección preevangélica de milagros hechos por Jesús dentro del círculo familiar, como arriba dijimos; pero extraña más al nivel del propio cuarto evangelio, donde hasta el momento Jesús nada maravilloso ha hecho. En consecuencia, rehúsan algunos estudiosos suponer expectativa alguna de milagro en María. Tal vez, especulan, informaba simplemente a Jesús de una situación dificultosa a la que no se veía solución. (Haría eco entonces su observación a la angustiada queja de los discípulos en Mc 8, 2, “¿Cómo podrán saciarse de pan esos hombres en este desierto?”). Ramplonamente hay quien ha querido ver en sus palabras la insinuación de que Jesús se despidiera. La respuesta algo brusca de éste, sin embargo, claramente indica que su madre le atribuye cierta responsabilidad, por lo que debiéramos reconocer en ella cierta esperanza de que Jesús remedie la falta. Si no hay preparación lógica para que se estime capaz de ello a Jesús, tampoco la hay cuando Juan el Bautista le reconoce en Jn 1, 29, o le confiese Natanael en 1, 49. Rodea al Jesús joánico un aire de misterio, lo cual lleva a que algunos reaccionen siquiera con un vislumbre de la realidad celeste que se tropiezan. Ese vislumbre no impide por necesidad el malentendido (que el diálogo demostrará en María); el reconocimiento inicial de ésta no puede negarse por la duda que sugiere esta pregunta: “¿Cómo iba a saber María que Jesús pudiera solucionar tal problema?” Esa pregunta no hace justicia al género literario ni a la atmósfera de la narración joánica.

b) "Mujer" (2, 4)

No hay precedente en hebreo, ni, por lo que sabemos, en griego, de un hijo dirigiéndose en esa forma a su madre; de ahí que la mayoría de los estudiosos atribuya a ese término un significado especial. No es una mala manera, y los evangelios atestiguan ser ésa la manera normal de dirigirse Jesús a las mujeres¹⁸. Puesto que acontece de nuevo cuando María está al pie de la cruz y Jesús la encomienda al discípulo amado, escasamente puede interpretarse esa expresión como índice de poco afecto. Pero el que Jesús hable a su madre de la misma forma que a la samaritana y a la Magdalena (4, 21; 20, 13), puede significar que no pone énfasis especial en la maternidad física. Esta interpretación, sobre la que volveremos más adelante, haría que Jn concordase con los sinópticos, donde, según vimos, una familia de discípulos tiene preferencia sobre la familia natural y sus demandas. Si se objeta que Jn no querría rebajar la maternidad física, pues llama a María "madre de Jesús" cuatro veces en 2, 1-12, puede responderse que la última escena en que ella aparece (19, 25-27) esclarecerá por qué es verdadera madre para Juan: satisface al criterio del discipulado.

Bien como adición a la interpretación acabada de exponer, o aun en oposición a ella, se ha considerado la expresión, "mujer", como evocación simbólica de Eva en Gén 3¹⁹. Para abarcar el argumento que fundamenta esta tesis, debe apercibirse el lector de ciertas exégesis sugeridas para Jn 19, 25-27 y Ap 12, pasajes todavía por examinar. Mas pueden señalarse aquí por lo menos las siguientes analogías: (1) En el relato genesiaco se llama a Eva mujer, por instigación de la cual desobedece Adán el precepto de Dios. María, que es llamada "mujer", puede representarse pidiendo aquí a Jesús que abuse de su poder y se convierta en taumaturgo; Jesús, por el contrario, rechaza la petición y ejecuta una señal que refleja su verdadera gloria. (2) En Gén 3, 15 no se deja a la mujer sin esperanza; se anuncia más bien que habrá enemistad entre la serpiente y la

18. Mt 15, 28; Lc 13, 12; Jn 4, 21; 8, 10; 22, 13.

19. Los trabajos de F.-M. Braun y A. Feuillet (bajo aspectos ligeramente diversos) son las exposiciones más completas de este simbolismo. Cf. un resumen en Brown, *Gospel*, 1, 107-109; McHugh, *Mother*, 373-387.

mujer: la semilla de la mujer herirá la cabeza de la serpiente. El cuarto evangelio ve la pasión y muerte de Jesús como triunfo de Jesús sobre el príncipe de este mundo (12, 31; 14, 30); María retorna a la escena en el momento de ese triunfo, es llamada "mujer", y entra en la familia de los discípulos. En otras palabras, las dos escenas joánicas que llaman "mujer" a María pueden verse como una reiteración temática de Eva, pero con un desenlace mejor.²⁰

Cierto, muchos padres de la iglesia relacionaron a María con el motivo de la nueva Eva²¹, pero ¿no es esa una aplicación simbólica posterior, más que una interpretación de las propias intenciones joánicas? ¿Por qué, preguntan muchos, debe tener "mujer" en Jn mayor importancia simbólica cuando se dirige a la madre de Jesús, que cuando lo hace a la samaritana o a la Magdalena? Puede responderse que las dos escenas en que aparece la madre de Jesús están más estratégicamente puestas en el evangelio, una al comienzo, otra al final de la vida pública de Jesús, por lo que su simbolismo atrae más la atención del lector. Además, el evangelio comenzó con las palabras iniciales del Génesis ("En el principio"), ulteriores ecos del cual notan muchos en el prólogo y en el cómputo de (siete) días de 1, 19; 2, 1²². Se ha argüido que eso prepararía al lector para reconocer el motivo de Eva en 2, 1-11. En el equipo no se inclinaba la mayoría a aceptar el simbolismo de Eva para 2, 1-11 a nivel intencional del evangelista; pero el que lo acepten muchos estudiosos, incluido al menos uno de entre nosotros, manifiesta lo difícil que resulta poner límites hermenéuticos a un evangelio que privilegia los símbolos y los signos.

20. Esto implicaría obviamente una interpretación cristiana de Gén 3, 15; mas cuantos sostienen esa teoría no sugieren que el autor de Gén 3, 15 vislumbró a Cristo o a María. La posible referencia joanea a Gén 3, 15 no compromete tampoco a la (errónea) traducción de la Vulgata, según la cual la mujer aplasta la cabeza de la serpiente. Cf. *supra*, cap. 2, nota 26.

21. Para las referencias, cf. H. de Lubac, *Meditación sobre la iglesia*, Bilbao 1955, cap. IX. Asimismo *infra*, cap. 9.

22. Cf. ejemplos en Brown, *Gospel*, 1, 26-27, 105-106. También se han hallado motivos genesíacos en el contexto de la segunda escena de Jn, por ejemplo, un ulterior conjunto de siete días al final del evangelio (20, 26). Feuillet, *L'heure*, sostiene que 16, 21, "por la alegría de haber nacido un hombre al mundo", hace eco a Gén 4, 1, donde Eva exclama al dar a luz, "he obtenido un hombre (hijo) con la ayuda del Señor"; con lo que el gozo invierte la pena de 3, 16, de modo semejante a como la alegría sucede al dolor en Jn 16, 19-22.

c) “¿Qué tienes tú que ver conmigo?” (2, 4)

El significado del semitismo, “¿A mí y a ti qué?”, presenta al menos dos matices en el hebreo del AT: (1) Cuando una parte veja a otra, el agraviado puede emplear esa expresión, con el significado de, “¿qué te he hecho yo, para que me hagas eso tú?”. Ejemplos, Jue 11, 12; 2 Crón 35, 21; 1 Re 17, 18. (2) Cuando se pide la intervención de alguien en cosa que siente le es ajena, él puede usar esa expresión con el significado de: “es cosa tuya; ¿a mí qué?”. Ejemplos, 2 Re 3, 13; Os 14, 8. Aunque hasta en la antigüedad hubo quienes vieron un reproche a María según el tenor de (1), la mayoría lee este pasaje según el tenor de (2) y entiende que Jesús se disocia de María. Así, por lo menos lo que María pide, o el aspecto bajo el que se dirige a Jesús, no cabe en la idea que éste tiene de la obra cuya ejecución le ha encomendado el Padre.

d) “Mi hora no ha llegado aún” (2, 4)

En griego *oupo hekei he hora mou* puede entenderse también como pregunta, “¿No ha llegado mi hora?”. En cuanto a decidir qué es preferible, si la interrogación o la declaración, mucho depende de lo que “mi hora” signifique. ¿Es la hora del ministerio público? Sería entonces preferible la interrogación; y al preguntar, “¿qué tienes tú que ver conmigo?”, Jesús habría disociado del suyo el interés de la madre. Cuando de nuevo pregunta, “¿no ha llegado mi hora?”, justificaría esa disociación, es decir, ha comenzado el ministerio, acuden los discípulos, y queda atrás una situación en que determinaban su vida intereses de familia²³. Esta interpretación tropieza con una grave dificultad, y es que Jn dice inequívocamente varias veces a lo largo del ministerio (7, 30; 8, 20) no haber llegado la hora de Jesús, aquella en que será glorificado (12, 23). Si por hora se entiende la glorificación última, lo mejor es entonces leer 2, 4 declarativamente, “Mi hora no ha llegado aún”.

23. A. Vanhoye, Bib 55 (1974) 157-167, sostiene con fuerza la traducción interrogatoria, y arguye que la relación familiar existente hasta ahora entre Jesús y su madre comienza a ceder ante la hora en que ha de recibir primacía la llamada del Padre.

Pero aplicada a Jesús en cuanto que se disocia de su madre, la declaración podría significar que, llegada la hora de la glorificación, tocará a la madre hacer un papel. Jesús no dirá ya entonces, "Mujer, ¿qué tienes tú que ver conmigo?"; así muchos querrían ver en 2, 4 una preparación para cuando María reaparezca al pie de la cruz y Jesús diga, "mujer, he ahí a tu hijo". De todos modos, la propuesta de que la hora de Jesús es la de su paso de este mundo al Padre (13, 1), significa que el disociarse él de su madre terrenal tiene que ver con los designios del Padre celestial; y así en Jn 2, 3-4 nos aproximamos mucho a la tradición sinóptica, donde Jesús contrapone las demandas de la familia terrestre a la voluntad de Dios (Mc 3, 31-35 *par*). En realidad hay un paralelo muy estrecho a la reacción de Jesús para con su madre en el relato de Lc 2, 41-52. Cuando su madre le hace allí un cargo familiar ("¿Por qué nos has tratado así? Mira, tu padre y yo te hemos buscado ansiosamente"), Jesús responde, "¿Cómo es que me buscabais? ¿No sabíais que es preciso esté en la casa de mi Padre?"²⁴. Interpretando 2, 4, en parte o del todo, como adición joánica a la narración preevangélica de un milagro, el evangelista habría insertado el tema de la primacía de Dios sobre la familia natural, haciendo que la narración armonice con el tema general del evangelio. Este relato puede ahora servir de vehículo a una cristología que ve en Jesús algo más que un taumaturgo.

- e) "*Su madre dijo a los sirvientes, «Haced cuanto él os diga»*" (2, 5)

Esta frase y lo que a ella sigue encierran gran dificultad en la lógica de la narración joánica. Después que Jesús ha contestado a su madre, ¿por qué persiste ésta en la idea de que remedie la falta de vino?²⁵. (En virtud de ello da

24. El paralelo es más estricto todavía si traducimos interrogativamente 2, 4, pues entonces tanto Lc como Jn hacen que Jesús responda a su madre con dos preguntas consecutivas, la segunda de las cuales carga el acento sobre la esfera que interesa al Padre. Hemos visto ya cómo el joaneo episodio de Caná y el lucano del niño en el templo pueden representar sendos ejemplos canónicos de relatos preministeriales con Jesús en familia por tema.

25. Lo hace de hecho en una fraseología que evoca Gén 41, 55, donde el Faraón dice a los egipcios: "Id a José; haced cuanto él os diga"; declaración que envuelve la seguridad de que José haría algo por aplacar la falta de víveres.

a entender que espera de Jesús alguna acción, cuando en 2, 3 le informa, "no tienen vino"). Y ¿por qué otorga Jesús la petición, cuando ha dicho que esa preocupación de ella no es la de él? Las interpretaciones del papel de María forman todo un espectro²⁶ en la explicación de esta inconsecuencia.

De un lado está la exégesis un tiempo popular entre los católicos (pero escasamente representada hoy por los estudiosos) de que la narración ejemplifica el poder intercesor de María: fue a petición de su madre, como Jesús obró el primer milagro; roguemos, pues, a Jesús por María, tal es la enseñanza. Del lado opuesto se arguye que, al persistir en su petición tras la negativa de Jesús, María demuestra en efecto no creer en él²⁷. La mayoría de los comentaristas quisiera ocupar alguna posición intermedia. Hay un buen ejemplo sinóptico, en el que una mujer insiste frente a la aparente denegación de Jesús, ejemplo donde, lejos de deplorarse, es elogiada la fe de la mujer (Mt 15, 21-28). Además, la segunda señal de Caná en Jn 4, 46-54, que ostenta muchos paralelos con la primera, muestra asimismo desdén para con el demandante, cuya insistencia obtiene lo pedido. No debiéramos, pues, exagerar la faceta negativa del desdén para con la madre en 2, 3-5. El que Jesús finalmente sí aporte el vino deseado, hace virtualmente imposible mantener que la escena encierre polémica áspera alguna contra la madre. Más bien entra ésta en la categoría general de los que, pese a sus buenas intenciones, malentienden a Jesús (cf. Nicodemo en el cap. 3, y la Samaritana en el 4). El que ese malentendido provoque una acción milagrosa no sorprende, pues los signos tienen en Jn función ambivalente²⁸. Veces hay en que la petición de signos delata una hostil incredulidad (2, 18); otras, el entusiasmo manifiesta una fe en la que Jesús no confía (2, 23-24); y aun hay veces en que la petición de un signo demuestra tanto ingenua confianza como falta de comprensión, conduciendo por fin a una fe sólida (4, 47. 48. 53; 20,

26. Si postulamos una forma prejoánica del relato, donde faltara en parte el diálogo de 2, 3-4, la inconsecuencia es atribuible a la adición del evangelista.

27. Rissi, *Hochzeit*, 88: las últimas palabras de María demuestran incompreensión: "Si alguien no entiende, no cree (7, 5); María representa por ello la increencia".

28. Cf. la reseña de las reacciones a las señales en Brown, *Gospel*, 1, 530-531.

30-31). El que la madre de Jesús siga en compañía de éste después de convertida el agua en vino (2, 12) y aparezca por último al pie de la cruz, (19, 25-27) hace probable que la última entre las expuestas sea la categoría que mejor le cuadre a María en el espectro joánico²⁹. Mas hasta que aparece al pie de la cruz (19, 25-27), no es todavía modelo de creyentes, y de hecho se la separa de los discípulos que en Caná vieron su gloria y creyeron en él (2, 11; nótese cómo se la sigue distinguiendo de ellos en 2, 12).

3. *El paso a Cafarnaún (2, 12)*

La última vez que, antes de la pasión, aparece en el ministerio público la madre de Jesús, está en el versículo que sigue al relato de Caná, y sirve de transición a la próxima escena, que tendrá lugar en Jerusalén:

(12) Después de esto, Jesús bajó a Cafarnaún, junto a su madre, sus hermanos y discípulos; y permaneció allí sólo algunos días.

Rodean este versículo dificultades textuales que pueden delatar problemas en cuanto a su origen e interpretación. Muchos manuscritos tardíos contienen la lección "sus hermanos", pero los papiros Bodmer de Jn, del siglo II, apoyan la omisión del posesivo. El código Sinaítico y algunas tempranas versiones omiten "y sus discípulos". Como veremos, esto refleja el problema de la relación entre hermanos y discípulos. Finalmente el código Alejandrino apoya el singular "permaneció", probable corrección del copista, atento a acentuar haber sido Jesús quien permaneció sólo algunos días en Cafarnaún (pues va a Jerusalén en el versículo siguiente) —presumiendo, pues, que madre y hermanos permanecieran allí por más tiempo.

Antes de este versículo no se ha mencionado a los hermanos de Jesús, pues la escena de Caná implica sólo a la madre y a los discípulos. ¿Entraban originariamente los

29. De presuponer un relato preevangélico del milagro, la fe de María ha pasado parcialmente de ese relato a la narración evangélica, aunque ahora se opone la fe en el taumaturgo a la fe que remite al valor real de los signos. Si Jn no articula la transformación de la fe en María, débese a que en Caná le basta con llevar al lector a esa transformación invocando el ejemplo de los discípulos en 2, 11.

hermanos en ella a nivel preevangélico (en especial si se acepta la hipótesis de un milagro *en familia*), y fueron luego sustituidos por los discípulos, como parte de la adaptación evangélica de la narración taumatúrgica?³⁰ ¿Hace eco la adición del copista, “y sus discípulos” en 2, 12, a dicha narración, de modo que el códice Sinaítico, el cual habla sólo de madre y hermanos, represente un texto más original? ¿O aconteció lo opuesto: que sólo María y los discípulos estuviesen implicados, y los “hermanos” de 2, 12 fuesen originariamente discípulos, como cuando se emplea “hermanos” por discípulos en 20, 17-18?

Es posible resolver estas cuestiones de historia preevangélica. Pero observaremos no pocos detalles de interés, si aceptamos como definitivo, en la intención del evangelista, el texto mejor atestiguado, que involucra a las tres *dramatis personae* (María, hermanos, discípulos). Primero, Jn coincide con la tradición sinóptica en asociar a María con los hermanos de Jesús, de suerte que el considerarla madre de ellos no es extraño al referido evangelio (cf. *supra*, 72 s). Para una y otra tradición es digno de notar que José, el padre de Jesús, está ausente de esas escenas familiares, lo cual sugiere una vez más que había muerto. Segundo, Jn coincide también con la tradición sinóptica en no confundir a madre y hermanos de Jesús con los discípulos de éste. No hay razón en el cuarto evangelio, como tampoco la hay en los evangelios sinópticos, para pensar que María fuese discípula de Jesús durante su ministerio. (Que en ese espacio los hermanos *no* lo eran, es claro a la luz de 7, 5). Tercero, particularmente con Mc coincide Jn haciendo que María aparezca pronto en la narración del ministerio público y en conexión con Cafarnaún (1, 21; 2, 1). Esa parece ser la “casa” (3, 20) adonde van “los suyos” desde Nazaret con objeto de hacerse cargo de él (3, 21), sólo para hallar que está rodeado de discípulos a los que da preferencia (3, 31-35). Jn y Mc podrían aunarse en postular una temprana tradición, según la cual, al comienzo del ministerio, Jesús deliberadamente se alejó de sus parientes, quienes fueron a Cafarnaún con intención de seguir junto a él;

30. En el relato de Caná, cual aparece en la *Epistula apostolorum* (¿comienzos del siglo II?), leemos: “Entonces hubo una boda en Caná de Galilea, y fue invitado él *con su madre y sus hermanos*” (cap. 5; HSNTA 1. 193); asimismo Crisóstomo y Epifanio. Boismard, *Synopse*, 3. 100, sostiene que el texto original de Jn 2, 1 dice “hermanos”, no “discípulos”.

pronto, empero, reconocen que su vocación los separa de él, por lo que en adelante permanecen en Nazaret, mientras él recorre Galilea y Judea.

4. *El hijo de José (6, 42)*

En medio del discurso sobre el pan de vida, "los judíos" murmuran incrédulos de las palabras de Jesús, "Yo soy el pan de vida que ha bajado del cielo". Le objetan diciendo ³¹.

(⁴²) "¿No es este Jesús el hijo de José? ¿No conocemos a su padre y a su madre? ¿Por qué dice ahora, «he bajado del cielo»?".

Examinamos ya este pasaje en relación con Mc 6, 1-6a y no repetiremos aquí lo allí expuesto sobre el historial preevangélico del dicho. Principal interés nuestro es ahora lo que el cuarto evangelio intenta expresar con el empleo de este dicho.

Es este un claro ejemplo de la técnica joanea del malentendido, que hace hablar a Jesús en un plano y a su interlocutor en otro ³². En Jn 3, 3-5, cuando Jesús habla de renacer o ser reengendrado desde lo alto, plantea Nicodemo lo que estima ser insuperable obstáculo, a saber, nadie puede retornar a las entrañas maternas y nacer de nuevo. Su afirmación es muy cierta, pero nada tiene que ver con el tipo de nacimiento glosado por Jesús. De igual modo reconoce aquí el lector que la objeción concerniente a los padres humanos de Jesús nada en realidad afecta a su procedencia de lo alto: el Hijo preexistente de Dios estaba con el Padre en los cielos antes que la Palabra se hiciese carne.

¿Qué importa para un estudio de María este ejemplo de incomprensión judaica? En la historia de la exégesis ha servido, tanto para probar, como para negar que Jn creyera en la concepción virginal. Quienes optan por la

31. Al escoger "y su madre" para este versículo seguimos a la mayoría de los testimonios textuales. Es probablemente omisión del amanuense la que se observa en Codex Sinaiticus y en la Antigua versión Siriaca. Cf. Metzger, TCGNT, 213.

32. Cf. una sucinta explicación de este rasgo estilístico joaneo en Brown, *Gospel*, 1, CXXXV-CXXXVI; asimismo Wead, *Literary devices*; y H. Leroy, *Rätsel und Missverständnis*, Bonn 1968.

creencia de Jn en esa concepción, estiman que el malentendido judaico reputaba a Jesús hijo de José. Teóricamente es posible que el malentendido joaneo estribe sobre una falsa declaración del interlocutor, como también sobre la falsa inteligencia de lo que esa declaración implica en cuanto a las pretensiones de Jesús. Mas como el ejemplo de Nicodemo enseña, lo afirmado por el interlocutor es del todo cierto en el plano sobre el que éste discurre (cf. 2, 20; 4, 11; 8, 57). De ahí que resulte insostenible la idea de que Jn desee que su lector compruebe el error de "los judíos", cuando pretenden que Jesús es hijo de José, excepto si claras indicaciones en otros pasajes joaneos dan lugar a reconocerlo de ese modo. En realidad, sin embargo, Jn ninguna mención hace de la concepción virginal, sino que es la suya una cristología de preexistencia, donde cabe la filiación divina independientemente de la concepción virginal.

Por otra parte, no es metodológicamente correcto pensar que en 6, 42, Jn niegue explícitamente la concepción virginal para, *frente por frente* de ella, afirmar que Jesús es hijo de José. Ante todo, una referencia a Jesús "el hijo de José" no contradice por sí misma a la concepción virginal, ya que Lucas que escribió el relato de la infancia y admitió la concepción virginal (interpretación mayoritaria de Lc 1, 26-35) afirma sin dificultad en 4, 22 ser Jesús "el hijo de José". En segundo lugar, no hay indicación de que la tesis de la concepción virginal fuese siquiera conocida de Jn, estando atestiguado su conocimiento sólo por Mt y Lc. Ciertamente, Jn no nos da pie para pensar que no miraba a Jesús como hijo físico de José, pues nada hace por corregir la presunción judía a ese respecto. Mas el silencio no es garantía del paso a la negación explícita de la concepción virginal. 6, 42 nos cerciora a lo sumo de que, en Jesús, la paternidad humana no obsta a los orígenes divinos.

Otro punto de interés mariano deriva de la segunda pregunta en 6, 42: "¿No conocemos a su padre y a su madre?", pregunta que parece implicar el que José viva aún. Tal vez debamos distinguir entre hecho histórico y noticia joánica. Dado que ni en el cuarto (ni en ningún otro) evangelio aparece durante el ministerio de Jesús, aun en escenas donde se esperaría su presencia (por ejemplo, junto a María en Caná o al pie de la cruz), la mejor suposición histórica es que su padre había muerto. Pero no

podemos asegurar que el evangelista lo supiese —tanto más, cuanto que, con la inmensa mayoría de modernos estudiosos, no creemos a éste testigo ocular de aquel ministerio. “Hijo de José” es en él designación normal de Jesús (1, 45 también). En su intento de emplearla como designación básica de los judíos que objetan al origen celeste de Jesús, puede estimarse el evangelista del todo natural la mención de padre y madre, sin especular sobre si viviría aún José al tiempo del ministerio, o aun sobre si la frase quedaba concebida en forma que despertase tal sospecha en el lector³³. De nuevo, pues, hemos de ser cautos en cuanto a extraer conclusiones marianas de pasajes, cuyo interés no recae sobre María ni sobre su situación entre los parientes.

5. *Los incrédulos hermanos de Jesús (7, 1-10)*

La multiplicación de los panes y el discurso del pan de vida (cap. 6) tuvieron lugar en Galilea. El capítulo inmediato comienza con la posibilidad de que Jesús deje Galilea para ir a Judea:

(1) Ahora bien, después de esto Jesús andaba por Galilea, pues, acechando los judíos para darle muerte, no podía andar por Judea. (2) Estaba sin embargo próxima la fiesta judía de los Tabernáculos; (3) dijeronle, pues, sus hermanos, “Deja esto y ve a Judea, para que vean tus discípulos las obras que haces; (4) porque nadie que quiera ser públicamente conocido actúa en secreto. Si vas a hacer esas cosas, manifiéstate al mundo”. (5) (En realidad ni sus mismos hermanos creían en él). (6) Jesús les dijo, “Mi tiempo no ha llegado aún, el vuestro en cambio siempre está ahí. (7) A vosotros no puede odiaros el mundo, a mí por el contrario me odia, porque atestiguo contra él que sus obras son malas. (8) Id vosotros a la fiesta; yo no subo a ella, pues mi tiempo no ha llegado aún del todo”. (9) Dicho lo cual, permaneció en Galilea. (10) Sólo después que sus hermanos subieron a la fiesta, subió entonces también él, no abierta, sino privadamente.

La última parte del capítulo anterior exponía diversas reacciones provocadas por Jesús: “los judíos” no creen en

33. Después de todo, no es el mismo encuadre que en Mc 6, 1-6a, donde Jesús está en Nazaret, y la gente señala a sus parientes, que están “aquí con nosotros”.

él (6, 41. 52); entre sus discípulos muchos tachan de dicho duro el discurso sobre el pan de vida y abandonan su compañía (6, 60-66); portavoz de los doce, Simón Pedro rehúsa abandonar a su Señor por comprender que Jesús tiene palabras de vida eterna (6, 67-69); incluso entre los mismos doce, Judas es un demonio, que entregará a Jesús (6, 70-71). Esta serie de reacciones se prolonga con una referencia a los incrédulos hermanos de Jesús.

En 2, 12 se mencionaba juntamente a madre y hermanos; eran aún así distinguidos de los discípulos. Claramente, tampoco aquí los hermanos son discípulos; de hecho en v. 3 los primeros hablan de los segundos como de grupo aparte. Hay paralelos ciertos a la escena de Caná que implican a la madre. En 2, 3. 5 María abrigaba la esperanza implícita de que Jesús remediase la falta de vino, era de presumir que mediante un milagro; en 7, 3-4 los hermanos piden a Jesús que ejecute acciones milagrosas³⁴. A su madre respondía Jesús indicando que su hora no había llegado aún (2, 4); a sus hermanos responde declarando reiteradamente no haber llegado aún su tiempo (7, 6. 8). Aunque Jesús parece desairar tanto a la madre como a los hermanos, en último término hace lo que una y otros piden: convierte el agua en vino y sube a Judea. Fue por razón de este paralelismo como Rissi apeló a 7, 5, "Sus hermanos no creían en él", en prueba de que también María en Caná era un ejemplo de incredulidad³⁵. El evangelista, sin embargo, que aquí sentencia sobre los hermanos, no hace lo propio en Caná con María, a la que no declara incrédula ni asocia con "el mundo" (7, 4. 7). De ahí que pueda propugnarse en oposición a Rissi: después de 2, 12, madre y hermanos salen a escena una vez en cada caso; específicamente se tacha de incrédulos a los hermanos; la madre recibe trato de favor, es asociada al discípulo amado y entra a integrar la familia creyente de Jesús (19, 25-27).³⁶

34. Puesto que esta escena sigue a la de la multiplicación de los panes, poca duda cabe de que eran obras *milagrosas* lo que los hermanos de Jesús pedían que éste hiciese en Judea para que las vieran sus discípulos. "Obras" (*erga*) y "signos" (*semeia*) son términos que a menudo se intercambian en Jn. Cf. Brown, *Gospel*, 1, 525-532.

35. Cf. *supra*, nota 27.

36. Vimos al examinar Mc 3, 21 y 3, 31-35 cómo, aunque los *propios* de Jesús se asocian con la madre y los hermanos de éste, lo dicho sobre ellos (le acusan de estar fuera de sí) es más áspero que lo concerniente a madre y hermanos. En ningún lugar se presenta a María como hostil a Jesús, aunque hay pruebas de ser la familia hostil hacia él.

El áspero juicio de Juan sobre los hermanos se realiza por ser ésta la última vez que los escritos joánicos hacen mención de ellos. En Hech 1, 14 son presentados por Lucas como parte de la comunidad creyente anterior a pentecostés; y Hech, Pablo, las cartas de Sant y Jds³⁷ demuestran que un hermano, Santiago, alcanzó prominencia en la comunidad cristiana. De hecho Santiago murió mártir en Jerusalén³⁸. Mas el cuarto evangelio no ostenta nota alguna que rehabilite a esos hermanos. Puede que Jn se ciña al solo ministerio público de Jesús, período en el que los hermanos no se habían convertido aún. Más probablemente, en sentir de algunos estudiosos³⁹, puede que el evangelista refleje las divisiones al fin del siglo, cuando la comunidad joanea no armoniza con las comunidades judeocristianas; éstas veneran la memoria de los hermanos del Señor, pero (a juicio joánico) no están lo bastante desarrolladas en punto a cristología. Comoquiera que fuere, la hostil imagen de esos hermanos hace que resalte tanto más la imagen favorable de la madre al fin del evangelio.

6. *El mesías ¿no tiene que venir de Belén? (7, 41-43)*

Cuando Jesús va efectivamente a Judea y Jerusalén con motivo de la festividad de los Tabernáculos en el cap. 7, su mera presencia provoca discusión en torno a él y divide a "los judíos" (7, 10-13; 25-36). Alguna gente, refiere Jn, reacciona el último día a sus palabras con la expresión, "este es verdaderamente el profeta".

(⁴¹) Otros decían, "Este es el mesías". Pero objetaban algunos, "¿Es que el mesías va a venir de Galilea?" (⁴²) ¿No dice la Escritura que el mesías viene de la semilla de David y de Belén, lugar del que David era?". (⁴³) La multitud, pues, estaba dividida con respecto a él.

37. Cf. *supra*, cap. 6, nota 187. Casi universalmente se admite que el "Santiago" mencionado por las cartas de Santiago y Judas quiere referirse al "hermano del Señor".

38. Cf. Josefo, *Ant.* 20. 9, 1, § 200; se cita a Hegesipo en Eusebio, *Historia* 2. 23, 3-25.

39. J. L. Martyn, *History and theology in the fourth gospel*, New York 1968; ed. rev., Nashville 1979, sostuvo con perspicacia que las discusiones joneas entre Jesús y sus adversarios reflejan a menudo la situación de la iglesia a finales del siglo. R. E. Brown, *Other sheep not of this fold*: JBL 97 (1978) 5-22, ha aplicado esto a la disputa entre Jesús y los hermanos del Señor.

¿Qué actitud debe atribuirse a Jn para con los objetores entre la multitud, quienes ponen en duda la mesianidad de Jesús⁴⁰, por razón de que el mesías debiera haber nacido en Belén?

Jn 7, 42 puede ser un caso de malentendido joánico, no diverso del de 6, 42, arriba examinado. La facción de la multitud que suscita la cuestión discurriría en términos de lo de "abajo" o "de esta tierra"; su objeción a Jesús en cuanto mesías no tendría más valor que la de "los judíos", cuando aseguran conocer al padre y a la madre de Jesús. Jesús sería el mesías (en sentir de Jn), descienda o no de David y dondequiera haya nacido, pues en verdad procede de Dios y del cielo. Según esta interpretación (que hasta ahí refleja una lectura correcta de la cristología joánica) la objeción formulada en 7, 42 bien puede ser fácticamente verdadera en términos de lo de "abajo". Al examinar 6, 42 no oíamos protesta joánica alguna de que los judíos errasen, por ser José el padre de Jesús; concluíamos, pues, ser del todo posible, en la idea de Jn, que José hubiese engendrado a Jesús. Tampoco oímos aquí protesta alguna de que Jesús descende en realidad de David y ha nacido en Belén; Jn puede haber pensado que Jesús no era un davídica y habría nacido en Nazaret. Aun es posible una polémica joanea contra la ascendencia davídica de Jesús y su nacimiento en Belén, en el sentido dado a esas ideas por algunos cristianos del siglo primero, ya porque semejante cristología fuese falsa (no siendo un davídica, Jesús tampoco habría nacido en Belén), ya porque subraya indebidos hechos (¿qué importa dónde haya nacido Jesús y a qué estirpe pertenece?). El mayor obstáculo con que esta teoría tropieza es que, en punto a ascendencia davídica, enfrenta a Jn con casi todo el NT. Una cosa es sugerir que Jn nada supiese del nacimiento de Jesús en Belén, y aun lo negase, pues Mt 2 y Lc 2 sitúan en Belén el nacimiento de Jesús; algo muy diverso es que Jn no conociese, y aun negase, la ascendencia davídica de Jesús, pues afirman ésta Pablo, Mc, Mt, Lc, las pastorales y Ap (a menudo con implicaciones cristológicas).

40. *Christos* es el término griego en 7, 41-42. Término admitido normalmente de que significa en labios cristianos más que mesías; pero "mesías" parece aquí la traducción adecuada, en cuanto objeción judía contra Jesús.

7, 42 puede leerse también en forma del todo distinta. Tal vez sea un ejemplo de la figura joanea de dicción llamada ironía⁴¹. Según ella se presenta a los oponentes haciendo sobre Jesús afirmaciones despectivas o incrédulas, pero verdaderas bajo un aspecto que ellos no perciben. La Samaritana, por ejemplo, ilustra esa ironía cuando pregunta, "¿Eres tú por ventura mayor que nuestro padre Jacob, el cual nos dio este pozo?" (4, 12). La negación implícita revela al lector atento que Jesús es en realidad mayor que Jacob, aunque la Samaritana lo ignore. Preguntaremos por consiguiente, si los que entre la multitud se pronuncian por la negativa, revelan también al atento lector la verdad de que Jesús desciende de David y ha nacido en Belén, aunque ellos mismos ignoren el pasado histórico.

La mejor conclusión es quizás que no hay modo de establecer, ya la ignorancia o noticia de la ascendencia davidica de Jesús y su nacimiento en Belén, ya la intención joánica de refutar tales ideas. Sabemos sólo que, en la cristología de Jn, semejantes puntualizaciones históricas⁴² apenas tendrían relevancia teológica. Nuestra más poderosa razón de haber penetrado en esta cuestión tan intrincada es la conclusión extraída de 7, 42 por algunos estudiosos, a saber, que Jn sabía que Jesús había nacido en Belén y, en consecuencia, había sido virginalmente concebido⁴³. Su metodología es doblemente defectuosa. Primero, hay varios modos de interpretar 7, 42, sólo uno de los cuales apoya la noticia del nacimiento en Belén⁴⁴. Segundo, el nacimiento en Belén no envuelve por necesidad la concepción virginal de Jesús. Verdad es que una y otra idea aparecen en los relatos mateano y lucano de la infancia, pero no en la misma parte de esos relatos. Para ambos

41. Cf. Brown, *Gospel*, 1, CXXXVI; H. Clavier, *L'ironie dans le quatrième évangile*, en SE 1, 261-276; Wead, *Literary devices*.

42. Claro que éstos no eran simples detalles históricos para los autores neotestamentarios que los aducen, sino que contenían a menudo significación cristológica.

43. Cf. las afirmaciones eslabonadas en McHugh, *Mother*, 273; Juan supone al lector informado de que Jesús nació en Belén (pues hay evidente ironía); los lectores lo sabían sólo por Mt y Lc; cuyas narraciones de la infancia envuelven la historia de la concepción virginal. Y concluye: "Si se toma este pasaje de Jn 7 a una con 1, 13, no es por cierto improbable que los lectores de Jn, presumiblemente informados del nacimiento en Belén, se consideren también sabedores de la concepción virginal de Jesús". McHugh combina, en estimación nuestra, lo indemostrable con lo improbable, que no produce verosimilitud alguna.

44. Cf. Stendahl, *Quis et unde*, 97-98.

evangelios se produce el nacimiento de Belén en el cap. 2 (que el cap. 1 ignora), y en ninguno de ellos implica ese nacimiento necesariamente la concepción virginal del cap. 2 (*supra*). Una y otra idea tienen historiales diferentes, y conocer la una no supone que forzosamente se conoce la otra.

7. "Nacidos de fornicación" (8, 4)

En 8, 31⁴⁵ comienza el amargo debate con los judíos que han creído en Jesús. Pronto surge la cuestión del rango que les cabe como hijos de Abraham (8, 33. 37. 39). Esa cuestión culmina en el diálogo de 8, 40-41, cuando Jesús lanza un reto a sus oponentes:

(⁴⁰) "Intentáis, pues, matarme, a mí que os he dicho la verdad oída de Dios. No es eso lo que Abraham hizo. (⁴¹) Hacéis lo que hizo vuestro padre". Dijéronle, "No hemos nacido de fornicación. Tenemos un único padre, Dios mismo".

No está del todo claro si, diciendo a esos "judíos" cuyo intento es darle muerte, que hacen lo que su padre hizo, Jesús insinúa ya que tienen por padre al diablo, asesino desde el comienzo (cf. 8, 44). En todo caso "los judíos" consideran sus palabras un reto a su legitimidad religiosa, y replican con vigor.

¿Cómo debemos entender la protesta, "no hemos nacido de fornicación"? ¿Es una simple afirmación de legitimidad en "los judíos que no habían creído en él", como hijos de Abraham y/o de Dios? ¿O encierra además el pronombre personal griego (primera persona del plural: *hemeis*, "nosotros") un matiz de contraste: "no somos *nosotros* los nacidos de fornicación" (tú en cambio sí, o tal se te reputa)? Jn 8, 41 es de hecho uno de los pasajes aducidos en la imputación judaica a Jesús de nacimiento ilegítimo⁴⁶.

45. Es difícil asegurar quiénes sean los aludidos al nivel del evangelio y en la idea que el evangelista se hace del cristianismo. Puede sean judeo-cristianos de la sinagoga los que, en sentir de Jn, no difieren de "los judíos" que no creen en Jesús. Cf. B. Schein, *Our father Abraham*, Disertación de la Universidad de Yale, Ann Arbor (MI), microfilm 1972. En todo caso, pronto se alude a ellos simplemente como "judíos" (8, 48), a los que se presenta intentando apedrear a Jesús (8, 59). El debate entre ellos y los cristianos joanitas versaría entonces sobre el monoteísmo, en cuanto que un Jesús preexistente equivalía a otro Dios y envolvía doteísmo, más verosímilmente que sobre la legitimidad de la concepción de Jesús por María.

46. Para otros pasajes, cf. Brown, *Birth*, 534-542.

Como tal se invoca ese versículo en relación a la concepción virginal, pues Mt 1, 18-20 asocia entre sí dos hechos, la sospecha despertada por el modo de quedar encinta María, y la respuesta angélica de haber sido por obra del Espíritu santo.

Dos comentarios podríamos hacer. Primero, toda sugerencia de ilegitimidad en 8, 41 sería de extrema sutileza, en especial cuando Jn (6, 41) ha hecho ya decir a "los judíos" que Jesús es hijo de José, y que les son conocidos tanto el padre como la madre de Jesús⁴⁷. Quien haya leído esa referencia a los padres de Jesús, ¿captará en virtud de un simple "nosotros" enfático la imputación totalmente opuesta de nacimiento ilegítimo? Segundo, aun concediendo leve posibilidad a la insinuación de ilegitimidad en 8, 41, el salto a la afirmación joanea de la concepción virginal sería extraordinario. La conclusión más lógica supondría que, insinuando la ilegitimidad de Jesús, sus oponentes negaban el que pudiera referirse a Dios como a Padre; pues su origen divino continúa siendo objeto de debate el resto del capítulo. No sería atacada su ascendencia humana, sino su procedencia divina.

Siendo este el último texto que consideramos en el ministerio público de Jesús, notemos sumariamente que no estimamos plausibles las tenues referencias a la concepción virginal, cuales place a varios investigadores hallar en 1, 13; 6, 42; 7, 42 y 8, 41⁴⁸. Significa que, en la primera parte del evangelio, únicamente prestan verdadera atención a María la escena de Caná en que ella aparece, el versículo transaccional que sigue (2, 1-12), y la referencia al padre y a la madre de Jesús en 6, 42. Jn difiere mucho de Mt y, *a fortiori*, de Lc en cuanto a especular sobre el papel jugado por María en la concepción y nacimiento de Jesús, lo que desde un principio la compromete con la cristología. La aproximación de Jn a Mc es máxima en cuanto a aparecer María una sola vez, a la cual sucede un diálogo en el que otros la consideran madre de Jesús. Puede que Jn presente la intervención de María en Caná algo más positivamente que lo hace Mc en Cafarnaún (Mc

47. Si 8, 41 contiene una tradición preevangélica, el argumento que estriba sobre el contexto joánico no sería aplicable a ese hipotético nivel anterior.

48. Como se ha dicho, un miembro del grupo convino con Hoskyns en cuanto a ver reflejada en 1, 13 la noticia del nacimiento virginal.

3, 21. 31-35), pero ambos evangelios muestran a Jesús rechazando cualquier demanda suya sobre él en razón de la maternidad física. Jn, empero, difiere mucho de Mc, porque cuando concluye el evangelio, reintroduce a una madre de Jesús favorablemente encuadrada, escena que examinaremos ahora.

II. LA MADRE AL PIE DE LA CRUZ (19, 25-27)

El que la segunda mitad del evangelio contenga un claro pasaje mariano es significativo, por ser ésa la sección joánica donde Jesús conversa con "los suyos" en "la hora" cuando va a salir de este mundo hacia el Padre. El factor controversial (bien con judíos sinagogaes o con cristianos no bien definidos) es aquí menor, mientras que aumenta la instrucción y cultivo de los que Jesús considera sus discípulos. Situar a la madre de Jesús en esta atmósfera, es introducirla en el contexto del discipulado.

El relato joaneos de la crucifixión (19, 16-42) incluye una serie de breves episodios teológicamente repletos de simbolismo. Casi en el propio comedio del relato⁴⁹ tiene lugar la escena en que aparece María junto a la cruz de la que pende Jesús. Precede la narración (19, 23-24) en que cuatro soldados se reparten las ropas de éste y echan a suertes su túnica inconsútil. Siguen el ofrecimiento de vino para que Jesús mitigue su sed y las palabras de éste antes de morir: "Está consumado".

(²⁵) Estaban entre tanto junto a la cruz de Jesús, su madre, la hermana de su madre, María mujer de Cleofás, y María Magdalena. (²⁶) Cuando vio Jesús a su madre y al discípulo que amaba, dijo a su madre, "¡Mujer, he ahí a tu hijo!". (²⁷) Luego dijo al discípulo, "¡He ahí a tu madre!". Y el discípulo la acogió desde aquel momento entre los suyos.

Según hicimos con la escena de Caná, también aquí plantharemos la posibilidad de una tradición preevangélica, antes de concentrarnos sobre el significado pretendido por el evangelista.

49. Cf. en Brown, *Gospel*, 2, 910-912, el examen de la estructura de este relato joánico, con la posibilidad de una disposición quíastica en siete episodios, de los que el concerniente a María sería el cuarto.

La tradición preevangélica. Al estudiar la presencia de mujeres en la crucifixión, Mc 15, 40 (*supra*, cap. 4), hicimos algunas observaciones que pueden recordarse aquí sumariamente. Convinimos en que Jn cuenta aquí con toda probabilidad cuatro mujeres⁵⁰. También convinimos en que, dejada por el momento a un lado la madre de Jesús, Jn 19, 15 nombra a tres mujeres, equiparables a las tres⁵¹ de Mc 15, 40 y Mt 27, 56, con los resultados siguientes: María Magdalena es claramente la misma en las tres listas; puede que la "María mujer de Cleofás" joánica coincida con la "María madre de Santiago (el Menor) y de José" marcano-mateana; mas será pura adivinación la identidad entre la "joánica hermana de su madre", la "Salomé" marcana y la "madre de los hijos de Zebedeo" mateana. Las solas diferencias hacen improbable el que Jn tomara a Mc/Mt⁵² los nombres de las tres mujeres; aun así, la presencia de tres mujeres (además de la madre de Jesús) en Jn, así como en los sinópticos, da pie a la posibilidad de que quedara fijado en la antigua tradición cristiana un catálogo de tres mujeres.

Ello plantea un problema al análisis de la lista joanea (19, 25) en su estructura actual. Si ese versículo es de algún modo creación imaginativa de un evangelista, ¿qué combinación de tradición preevangélica y creación del evangelista se produjo en la estructura actual? ¿Halló el evangelista una tradición de tres mujeres, añadiendo la madre de Jesús en previsión de 19, 26-27, pasaje que se centra en ella? ¿O se hallaba ya ella en la tradición preevangélica?⁵³ Los tres sinópticos (Mc 15, 40; Mt 27, 55-56; Lc 23, 49) mencionan la presencia de mujeres sólo tras referir la muerte de Jesús. El que Jn sitúe la escena en la

50. Cf. *supra*, cap. 4, nota 39; asimismo Brown, *Gospel*, 2, 904-906. Puede sea intencionado el contraste de las cuatro mujeres con los cuatro soldados asimismo presentes junto a la cruz.

51. Para ser precisos, tanto Mc como Mt hablan de bastantes mujeres, "entre las que" se nombra a tres. Lc 23, 49 no da nombres, pero habla de mujeres que habían seguido a Jesús desde Galilea; parece aun así verosímil que Lc 24, 10 aluda a estas mismas mujeres cuando, junto a la tumba, menciona a "María Magdalena, y Juana, y María la madre de Santiago y con ellas las demás mujeres".

52. No depende tampoco Jn directamente de la tradición obtenida combinando los nombres de Lc 23, 49 con los de 24, 10, pese a compartir uno (Jn 19, 25) y otro (Lc 23, 49) la forma verbal griega *heistekeisan*, "estaban de pie".

53. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes*, 520, brinda aún otra posibilidad: "No hay respuesta para la pregunta de si la enumeración de las cuatro mujeres es cita de la fuente, o bien sustituyó el evangelista uno de los cuatro nombres tradicionales por el de la madre de Jesús".

vida de Jesús, ¿es dato de la tradición preevangélica? ¿O desplazó el evangelista ese escena al lugar que ocupa actualmente, de suerte que preparase 19, 26-27?⁵⁴ Por último, en los sinópticos las mujeres se mantienen a distancia, con el empleo por los tres de la misma expresión griega, *apo makrothen*. ¿Era ésa también su situación en la tradición joánica, convertida por el evangelista en *para to stauro* ("junto a la cruz")?⁵⁵ No es posible dar a semejantes preguntas una respuesta taxativa, pero mucho de lo sugerido por los estudiosos en cuanto al contenido de la tradición preevangélica y lo añadido por el evangelista, significaría que éste realzó la importancia dramática de la escena y asignó a María un papel más relevante.

Hemos examinado hasta ahora el papel de las mujeres en la hipotética tradición subyacente a 19, 25. Los dos versículos que siguen sólo mencionan a una de ellas, la madre de Jesús, quien es asociada al discípulo amado. Muy pocos estudiosos pondrían una tradición escrita preevangélica tras 19, 26-27; pues el papel del discípulo amado es tan propio del cuarto evangelio, que prácticamente todos los análisis de fuentes atribuyen al evangelista las escenas en que aparece.⁵⁶

Es adecuado que aquí rebasemos la fuente preevangélica para preguntar por la historicidad. Sólo Jn pone a la madre de Jesús y al discípulo amado junto a la cruz. ¿Es histórica esa información? No obstaría a la historicidad⁵⁷ el que ni una ni otro apareciesen en la tradición preevangélica joanea; podría suponerse que el evangelista (distinto del discípulo amado) completó el material preevangélico escrito con noticias sobre el discípulo amado, quizás tan conocidas en la comunidad, que no hubiese sido preciso hasta entonces escribirlas. Contra la historicidad se aduce:

54. Bultmann, Fortna y Dauer optan todos ellos por una situación posterior a la muerte en la fuente joánica.

55. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes*, 520, sugiere que lo ha hecho, pero Fortna, *Gospel*, 130, nota 1, estima que las mujeres estaban junto a la cruz ya en la fuente.

56. Hay en 19, 26-27 claros rasgos de estilo joaneo, por ejemplo, el que Jesús trate a su madre de "mujer"; la fórmula "he ahí" (cf. *infra*, nota 66). De atribuirse el cap. 21 a un redactor, también en su obra aparecería el discípulo amado; a menudo se ha atribuido asimismo a un redactor el paréntesis que supone 19, 35.

57. Ninguna de ambas figuras en la tradición preevangélica aseguraría con su presencia la historicidad. Todas las hipotéticas fuentes preevangélicas distan en el tiempo de la vida real de Jesús, y uno ha de discernir la historicidad de las fuentes de modo idéntico a como lo hace con los evangelios mismos. Cf. *supra*, en cuanto a la exposición del primer estadio en la formación de los evangelios (cap. 2, II 2a).

(a) Ningún otro libro del NT⁵⁸ supone a María, madre de Jesús, presente en Jerusalén durante la pasión. (b) Mc 14, 50; Mt 26, 56; Jn 16, 32 insisten en que los discípulos (varones) de Jesús habían huido o andaban dispersos; insistencia que deja poca posibilidad a la presencia asidua de un discípulo creyente. (c) El que en otras escenas donde entra el discípulo amado, su presencia esté en aparente conflicto con la idea sinóptica⁵⁹. (d) La presencia de mujeres al pie de la cruz, y no a distancia (como en los sinópticos), sirve de acomodo teológico a Jn⁶⁰. Una vez más, no hay modo de resolver el pleito con certidumbre. Paradójicamente, si la escena no es histórica, sino que madre de Jesús y discípulo amado están presentes por inventiva teológica de Jn, puede que eso subraye la importancia de María en la comunidad joánica; escasamente hubiese creado el evangelista la escena central de la crucifixión, si no revistiese un significado.

Interpretación a nivel evangélico. Volvámonos ahora hacia el significado que el evangelista quiso dar a la escena, bien fuese su origen preevangélico o bien histórico. La primera pregunta atañe a la relativa importancia del discípulo amado y de la madre de Jesús en 19, 26-27. Aunque con frecuencia se la nombra en las "escenas del discípulo amado", los puros datos de esos versículos nos inducirían a creer que ninguna de las dos figuras tiene más importancia que la otra. La escena concluye con una declaración concerniente al futuro cuidado de la madre, más que al

58. Al estudiar Mc 15, 40 y Mt 27, 56 vimos la probabilidad de que "María madre de Santiago y de José" no fuese "María madre de Jesús". María la madre de Jesús entra en escena poco después de resucitar Jesús en Hech 1, 14; pero esa misma referencia lucana hace inverosímil que Lucas no nombre a María en la crucifixión y entierro, si sabía por una tradición que estuvo presente.

59. Schnackenburg, por ejemplo, *Origin*, 240 estudia los relatos sinóptico y joaneos de la última cena: "Bajo un punto de vista histórico, el discípulo amado ciertamente no asistió (cf. Mc 14, 17 par)". En cuanto a 20, 2-10, mientras que Jn hace que el discípulo amado acompañe a Pedro hasta la tumba, Lc 24, 12 nombra sólo a Pedro (pero cf. Lc 24, 24: "Algunos de los que estaban con nosotros fueron hasta la tumba"). Claro que el desacuerdo entre Juan y los sinópticos no ha de resolverse por el principio global de que los sinópticos son más históricos. Se plantea además un problema, si descontamos todo pasaje joánico en que aparezca el discípulo amado: es el testimonio humano por excelencia de la comunidad joanea (19, 35; 21, 24), y ¿cómo explicar ese hincapié, si el evangelista supiera que dicho discípulo amado no había presenciado en realidad ninguno de los acontecimientos que pretende atestiguar?

60. Empero, como señalamos en cap. 4, nota 38, el *apo makrothen* de los evangelios sinópticos puede ser no menos teológico, en cuanto que hace eco a los salmos.

discípulo amado, como su lógica requiere. Para hacer plausible el relato, Jesús agonizante debe mostrarse más preocupado por la custodia de su madre que por un discípulo (varón) capaz de cuidar de sí. Esto, sin embargo, no debe inducir a que concluyamos que el interés *primario* del evangelista es biográfico, es decir, referir sin más que, muerto Jesús, su madre pasó a vivir en casa del discípulo favorito ⁶¹. Interpretar de ese modo a Jn sería malentender el simbolismo y la significación por él atribuidos al discípulo amado. Además, cualquier otro episodio en la crucifixión joanea reviste un claro significado simbólico y teológico, y por analogía debería suceder lo mismo con 19, 25-27.

Antes que discutamos el valor simbólico de la madre de Jesús en esta escena, glosemos brevemente la figura del discípulo amado, figura misteriosa y objeto de numerosos estudios ⁶². Aceptamos (según hicimos para *Pedro en el nuevo testamento*) la hipótesis de trabajo según la cual el discípulo amado fue alguien real, aunque ya no identificable, y ciertamente compañero de Jesús. Fuera o no el fundador de la comunidad joánica, para ésta tenía al menos una doble significación. Primero, es presentado como el discípulo ideal o modélico de Jesús, quien le tiene un amor especial. Sintoniza de una manera especial con él, nunca abandona a Jesús, de tal manera que creyó en el resucitado antes que ningún otro (20, 8; 21, 7). Los peculiares privilegios del discípulo amado aparecen muy a menudo en contraste con Pedro, portavoz de los doce (6, 67-68) ⁶³.

61. Esta aproximación simplista es la responsable de mucha leyenda mariana, por ejemplo, que cuando el discípulo amado, al que se identifica con Juan el hijo de Zebedeo, fue a vivir en Efeso (domicilio que determina en parte la atribución del Apocalipsis a Juan de Zebedeo; cf. Ap 1, 1; 2, 1), María le acompañó; de ahí la tradición de una casa de María en la región efesina (Panaya Kapulu), que recuerda una iglesia en el emplazamiento. Se supone que, ya en Palestina o bien en Efeso, Lucas (quien viajaba con Pablo) vio a María, a Juan, o a ambos, y de ambos, o de uno de los dos recibió las noticias de la concepción y nacimiento jesuánicos cuya relación nos hace en Lc 1-2. Este supuesto encuentro ha querido explicar muchas semejanzas entre los evangelios lucano y joaneo. Ha querido asimismo probarse con la escena que María no tuvo hijos fuera de Jesús, pues de otra suerte éstos, los hermanos de Jesús, habríanse hecho cargo de ella. Este argumento desconoce el hecho de que Jn 7, 1-10 presenta a los hermanos de Jesús como hostiles incrédulos.

62. En cuanto a detalles, teorías y bibliografía, cf. Brown, *Gospel*, 1, XCII-XCVIII, CIV.

63. Muchos estudiosos pugnan hoy que el discípulo amado no era uno de los doce. Es significativo que tanto Schnackenburg como Brown, quienes comenzaron identificando al discípulo amado (aunque no al evangelista) como Juan el hijo de Zebedeo, hayan cambiado de idea y convaliden en la plausibilidad de que no formara parte de los doce, con los que se le hace contrastar (especialmente en la persona de Pedro). Cf. Schnackenburg, *On the origin*, 239: "Tenemos en el discípulo amado a la autoridad tras el círculo

Segundo, es el testigo por excelencia (19, 35; 21, 24), garante de la validez de la comprensión de Jesús que tiene la comunidad joánica, la cual adquiere un rango no inferior al de otras iglesias que reivindican a Pedro y a los doce como fundadores o fundamento.

Concedido todo esto, ¿qué da a entender Jesús cuando dice a su madre en relación al discípulo amado, “mujer, he ahí a tu hijo”? Inicialmente es significativo que la escena reúna a dos figuras cuyos nombres propios Jn nunca da. Puede indicar que la significación de ambas está en sus respectivos papeles⁶⁴. Aun así, no sería papel primario de la madre su maternidad física, puesto que en esta escena, más benévola que la de Caná, Jesús la llama de nuevo “mujer”, designación que vimos emplea para con todas las mujeres. Su papel maternal concierne más bien al discípulo amado, del que no es madre física. Siendo un papel que recibe sólo cuando Jesús muere y va al Padre —a ella asignado en “la hora” de Jesús (13, 1)— para nada atañe al ministerio terrenal de Jesús, sino más bien a la historia cristiana subsiguiente, la era de la comunidad después que Jesús ha sido glorificado. A menudo se ha observado que, para Jn, la elevación de Jesús sobre la cruz es parte de su retorno al Padre, y pentecostés se anticipa sobre la cruz en referencias simbólicas al Espíritu⁶⁵. En la cruz, por consiguiente, Jesús no muere abandonado: queda al pie de ella una comunidad formada por algunos discípulos creyentes, el tipo de comunidad que para otros escritos del NT se forma en el período postresurreccional o pentecostal. Quizá sea ésa la razón de que, tras la escena en que aparecen la madre de Jesús y el discípulo amado, refiera Jn cómo sabe Jesús que ahora todo se ha cumplido (*telein* en 19, 28): la consumación de su obra está exigiendo la creación de la comunidad cristiana.

joaneo, un personaje histórico, discípulo del Señor, pero no uno de los doce”. De manera análoga, Brown, *Int* 31 (1977) 386-388. En cuanto a la relación del discípulo amado con Pedro, cf. *Pedro en el nuevo testamento*.

64. Cf. *supra*, nota 1. Es seguro que la comunidad joanea sabía el nombre propio de la madre de Jesús, como también el del discípulo amado. Recordemos que la comunidad de Qumrán nunca nombra al personaje por ella honrado como Maestro de Justicia (posible fundador y sumo maestro del grupo), aunque es seguro que conocían su identidad.

65. Posibles referencias hay en Jn 19, 30: “Inclinó la cabeza y entregó el espíritu”; y en 19, 34: “Al instante salió [del costado perforado de Jesús] sangre y agua” (si se lo interpreta a la luz de 7, 38-39: “De dentro de él fluirán ríos de agua viva. Dijo esto del Espíritu que iban a recibir los que en él creyese”).

A la luz de esta forma de pensar, se ha sugerido que la nueva relación materno-filial proclamada por Jesús⁶⁶ en Jn 19, 26-27 refleja la sustitución de su familia natural por una familia de discípulos, la familia escatológica de que hablamos en Mc 3, 31-35. Vimos que, en sentir de Mc, los miembros de la familia física no están entre los que Jesús señala como su familia escatológica de discípulos, es decir, de los que dice “¡He ahí a mi madre y a mis hermanos!”. Lc 8, 19-21, sin embargo, modificó el tenor de la escena, incluyendo a miembros de la familia física en la de los discípulos: “Madre y hermanos míos son quienes oyen la palabra de Dios y la ejecutan”. Conozca o no la escena marcana, también Jn altera la visión de Mc en el sentido de Lc. El desaire a María en Caná y la cuidada distinción entre madre-hermanos y discípulos en Jn 2, 12 armonizan con el tema marcano; mas desde la cruz, Jesús otorga a su madre física una función espiritual en cuanto madre del discípulo por excelencia, quien en cuanto hijo de ella, desempeñará asimismo una función. Emerge así una relación de familia en términos de discipulado. Como en Lc, la madre física de Jesús satisface al criterio de la familia escatológica; no así sus hermanos físicos (7, 1-10 —donde Jn discrepa de Lc). Sustituye a éstos el discípulo amado, ningún pariente natural, sino alguien especialmente querido. Esta interpretación no está exenta de dificultades. No se dice “hermano” en 19, 26-27⁶⁷, por lo que la fraternidad es sólo deducción lógica de que la madre de Jesús tiene un nuevo hijo. Además, el que María vaya a tener una función perpetua en cuanto discípula, no hace plena justicia a la declaración de Jn, “y desde aquella hora la acogió el discípulo entre los suyos”⁶⁸. Aun así, la interpretación

66. No hay acuerdo entre los estudiosos en cuanto al contenido exacto de la fórmula “He ahí a tu hijo... He ahí a tu madre”. Barrett, *Gospel*, 459, y Dauer, *Das Wort*, 81, la consideran fórmula de adopción. Mas las fórmulas de adopción halladas en la Escritura se atienen generalmente al modelo “tú eres”, por ejemplo, Sal 2, 7: “Tú eres mi hijo; yo te he engendrado hoy” (asimismo 1 Sam 18, 21; Tob 7, 12); y no hay paralelo preciso en el que la madre sea la primera interpelada. Otra posibilidad es la de ver en la fórmula de Jn un ejemplo de un modelo de revelación señalado por M. de Goedt, NTS 8 (1961-1962) 142-150, principalmente cuando un mensajero de Dios dice de la persona a quien ve “He ahí [idel]”, a lo que hace siga una descripción que penetra la misión de esa persona. Ejemplos son Jn 1, 29. 36, “He ahí al cordero de Dios”; y 1, 47, “He ahí a un verdadero israelita”.

67. Esto hace dudosa la pretensión de Dauer, para quien el fin principal de la escena es acentuar la importancia del discípulo amado, como se ve en el hecho de que Jesús le eleve al rango de verdadero hermano suyo.

68. Esta fórmula no debiera tomarse demasiado a la letra. No tiene que significar “desde aquel mismo instante”, como si el discípulo amado hubiese

discipular de la escena bien puede ser más plausible que algunas entre las que ahora expondremos (simbolismos no forzosamente contrarios al primario, basado en la familia discipular, y más bien secundarios y complementarios).

Primero entre los que sugieren como simbolismos complementarios está una interpretación hecha famosa por Bultmann⁶⁹: "La madre de Jesús, perseverante junto a la cruz, representa al cristianismo judaico, que supera el escándalo de la crucifixión. El discípulo amado representa al cristianismo gentil, urgido para que honre al judaico como a madre de la que procede, parejamente a como se urge al cristianismo judaico para que se sienta «en casa» dentro del gentil". Aunque atrayente, esta concepción se enfrenta a dificultades casi insuperables. Más y más estudiosos convienen en que el cristianismo joaneo tiene orígenes judaicos, y no gentiles⁷⁰. Hay, pues, poco que recomiende la tesis de Bultmann, en la que el discípulo amado representa al cristianismo gentil, debilidad que hace dudosa la representación del cristianismo judaico por María. Algo podría tal vez rescatarse si postulásemos que la madre represente a Israel, queriendo Jn decirnos que lo válido en Israel ha pasado al cristianismo, donde halla un hogar, en contraposición a la sinagoga de "los judíos"⁷¹. O bien podría pretender Jn que lo más auténtico en el historial familiar de Jesús pasó al cristianismo joánico, y no al que preconizan los hermanos de Jesús (¿en especial Santiago?), quienes nunca creyeron en él. Semejante significado se habría hecho más fácil, si María practicó el tipo de cristianismo estimado por Jn, y no el que se asociaba con Jerusalén y Santiago⁷². Pero tal teoría es poco más que una sospecha.

abandonado el Calvario inmediatamente antes de morir Jesús. (Parece estar presente después que Jesús ha muerto en 19, 35). Puede significar "desde entonces en general", o aun desde "la hora" de la glorificación de Jesús. "En su propiedad" quiere probablemente decir "en su propia casa", como en Est 5, 10; 3 Mac 6, 27; Hech 21, 6. De nuevo, sin embargo, no seamos demasiado literales y pensemos que el discípulo amado tenía casa en Jerusalén, donde recibió a María. La frase encierra la connotación de cuidado.

69. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes*, 521.

70. Cf. J. L. Martyn, en *L'évangile de Jean: sources, rédaction, théologie*, Gembloux 1977, 149-175; G. Richter, resumido por A. J. Mattill, TS 38 (1977) 294-315; R. E. Brown, Int 31 (1977) 379-393.

71. Así R. H. Strachan, *Fourth gospel*, 319. Jn parece emplear favorablemente el término "Israel" (1, 31. 50; 3, 10; 12, 13), aunque en general emplea desfavorablemente "los judíos".

72. Cf. *supra*, nota 39. El hincapié que Jn hace sobre la independencia entre la función de María y su maternidad física puede que polemice contra

El simbolismo acabado de examinar debe habérselas con la última frase de 19, 26-27, "Desde aquella hora el discípulo la acogió entre los suyos", es decir, en cuanto que carga el acento sobre la acogida o cuidado de la madre por parte del discípulo-hijo. Otra interpretación metafórica desplaza el acento hacia algo que Jn no menciona: el cuidado del hijo por parte de la madre. En escritos eclesiásticos posteriores, que penetran en el moderno catolicismo, se recurre a esta escena para fundamentar la maternidad espiritual de María, o para que María aparezca como madre de los cristianos⁷³. A María fuele denegado en Caná un papel salvífico para el período del ministerio; ahora que Jesús es glorificado, ocupa María su puesto en la historia de salvación. Esta interpretación tropieza con la dificultad adicional de que 19, 25-27 requiere que se trate a la madre de Jesús individualmente, mientras que el discípulo amado pasa a ser símbolo general de todo cristiano. Un modelo simbólico ordinario trataría a una y a otro, ya como individuos, ya como entidades más amplias. Una variante mejor a esta aproximación (atestiguada desde muy antiguo, ante todo por Orígenes) es tratar a la madre de Jesús como símbolo general de la iglesia, de forma que Jesús la deje por madre de los cristianos⁷⁴. Es una interpretación que hace alguna justicia al "he ahí a tu hijo... he ahí a tu madre", pero deja planteado el problema de por qué la última frase inculca en los cristianos la solicitud para con la iglesia, más bien que a la inversa.

Una síntesis de las mejores ideas contenidas en estos variados simbolismos puede hacerse como sigue. Sabemos que los primitivos cristianos leían ciertos pasajes proféticos relativos al nacimiento de un rey davídico (cf. Is 7, 14) como referencia al nacimiento o advenimiento de Jesús. Hay otros pasajes del AT⁷⁵ donde Israel o Sión es una

la importancia atribuida a los hermanos, que invocan su relación física con Jesús. (Para la precisa relación física de estos "hermanos" con Jesús y María, cf. la cuestión de hermanos y hermanas en cap. 4, II2).

73. Cf., por ejemplo, D. Unger, *The meaning of John 19, 26-27 in the light of papal documents: Marianum* 21 (1959), 186-221. Los católicos distinguirían hoy mejor entre lo que enseñan la iglesia y la Escritura sobre esta cuestión. Pueden aceptar la maternidad espiritual de María sin reivindicar su enseñanza por la Escritura.

74. T. Koehler documenta bien la historia de esta exégesis: *Les principales interprétations traditionnelles de Jn 19, 25-27 pendant les douze premiers siècles: Etudes mariales* 16 (1959), 119-155. Cf. *infra*, cap. 9.

75. Cf. A. Kerrigan, *Jn 19, 25-27 in the light of Johannine theology and the old testament: Antonianum* 35 (1960) 396-416. El método de Kerrigan raya

mujer que alumbró al nuevo pueblo (Is 49, 20-22; 54, 1; 66, 7-8). Pero Jn no muestra interés por una madre de Jesús con derechos maternos sobre el mesías, pues el Jesús joaneo es el mesiánico Hijo de Dios, no por su nacimiento terrenal de María, sino por su preexistencia celeste junto al Padre. Significa que no interesan al evangelista las posibilidades simbólicas de María en cuanto Israel que alumbró a Jesús; pero puede interesarle el simbolismo de un Israel que alumbró a la comunidad cristiana⁷⁶ por el discipulado y la acogida de Jesús. Si el discípulo amado era el modelo especial de los cristianos joánicos, y éstos tenían orígenes judíos, Jn vería entonces a Israel como verdadera madre del cristianismo judaico (joaneo); entre esos judeo-cristianos tendría su hogar la genuina herencia de Israel. Se ha invocado Ap 12, 1-5. 17 en apoyo de este simbolismo. La "mujer" que allí aparece, circundada de sol, luna y doce estrellas (como en el simbolismo de Gén 37, 9, relativo a Jacob/Israel y los doce hijos de los que proceden las tribus) alumbró a un niño mesiánico; sobrevive después que ese niño es arrebatado para que aparezca "ante Dios y su trono", y vive ulteriormente en la tierra con su prole (semilla), que forman los discípulos cristianos ("los que guardan los preceptos de Dios y dan testimonio de Jesús"). Ap 12, pues, parece apelar al simbolismo de una mujer que se presenta como Israel, madre del mesías y de los discípulos cristianos (*infra*, cap. 8).

En relación con lo dicho está también el posible simbolismo María/Eva en Jn 19, 25-27. Nos referíamos a él con motivo de la escena de Caná⁷⁷. Estriba ante todo en que la mujer de Ap 12 es hostilizada por el dragón, idéntico, según 12, 9, a la antigua serpiente del relato genesiaco. Según Gén 3, 15, habrá enemistad entre la serpiente y la "mujer", entre la semilla (prole) de la serpiente y la se-

algo en lo alegórico, pero su artículo trata detalladamente pasajes a los que atañen diversas discusiones en torno al simbolismo joaneo.

76. Para completar Jn 19, 25-27 tráese con frecuencia a cuento Jn 16, 17-22, donde Jesús dirigiéndose a sus discípulos, compara su partida por la muerte y vuelta tras la resurrección a una "mujer" que experimenta pena mientras sufre los dolores del parto, pero se alegra al nacer su hijo. Cf. *supra*, nota 22.

77. En Caná y al pie de la cruz son las dos únicas escenas joánicas donde aparece la madre de Jesús; en ambas se la interpreta como "mujer"; en Caná aún no ha llegado la hora; en la cruz la hora ha llegado (13, 1). Cf. en McHugh, *Mother*, 361-387, un examen del intento de F.-M. Braun por relacionar ambas escenas mediante el motivo de Eva.

milla (prole) de la mujer. Si la madre de Jesús, a la que el evangelista llama "mujer", es una Eva simbólica, éste sería para ella el momento de convertirse en madre, con una semilla (prole), el discípulo cristiano; y habría luego, en el lenguaje de Ap 12, 17, guerra entre el dragón/serpiente, por un lado, y la mujer y su descendencia por el otro.

Ninguno de los simbolismos sugeridos puede probarse: es posiblemente lo *más* que uno puede decir de ellos. En su mayoría, el equipo convino en avenirse respecto a un simbolismo primario de 19, 25-27; estribaría éste sobre el discipulado, creador de una nueva relación familiar escatológica con Jesús; no se comprometería con un simbolismo secundario, donde la madre de Jesús fuese Israel, Sión o la nueva Eva⁷⁸. La invocación de Ap 12 (que examinará el capítulo siguiente) causó malestar a muchos en el grupo, pues distan mucho de estar claros el significado de ese capítulo y su relación con María. Aun cuando uno y otra fuesen claros, nadie nos aseguraría que el auditorio del cuarto evangelio estuviese familiarizado con el Apocalipsis, obra cuya relación con el pensamiento joánico se pone en entredicho⁷⁹. Reconocemos, sin embargo, que algunos especialistas ven en 19, 25-27 alguno de esos simbolismos complementarios, así como la dificultad de establecer con certidumbre los límites del simbolismo joánico. En el período inmediatamente posterior al NT se atribuyó a María mucho simbolismo, por ejemplo, de la iglesia, de Eva. Estuviese o no en la mente del cuarto evangelista, su propio tratamiento simbólico de María desencadenó un proceso que continuaría.⁸⁰

78. Dijimos ya que uno de nosotros adjudica al evangelista la inclusión de ese simbolismo secundario. Otro sostenía la interpretación simbólica María/Israel/Eva a nivel canónico, es decir, no en cuanto expresamente querido por el evangelista, sino en cuanto potencialmente realizado cuando, en el NT, Jn se unió a Lc 1 y Ap 12.

79. Cf. *infra*, cap. 8, notas 31, 35.

80. Digamos para completar, que en algunas tradiciones posteriores se representó a María madre de Jesús como presente en la visita a la tumba que refiere Jn 20, 1-18. El texto genuino de Jn 20, 1 habla de "María Magdalena", pero el código sináptico de la antigua versión siríaca omite "Magdalena" en 20, 1 y 18, y contiene sólo "María". Desde la época del *Diatessaron* de Taciano (siglo II) algunos padres de la iglesia, especialmente los que escribían en siríaco, toman a esta María por la madre de Jesús, por ejemplo, Efrén, *Sobre el Diatessaron*, 21, 27; CSCO 145 (Armerio 2), 235-236. Loisy estimó dicha interpretación como posiblemente original, mas no tiene hoy día seguidores. En la antigüedad importaba como parte de una tradición más amplia, según la cual Jesús habíase aparecido a su madre en primer lugar; tradición privada sin fundamento bíblico alguno.

LA MUJER DE Ap 12 *

Apocalipsis es un término griego equivalente al latino “revelación”; ambos encierran la idea de “descubrir”. Del primer vocablo deriva el que se denomine apocalíptico a todo un género literario en la Biblia¹. Antes, pues, de acometer el pasaje de Ap posiblemente relativo a María, importa situar toda la obra en el contexto general de las de su naturaleza. Debemos asimismo revisar las variadísimas interpretaciones que se le han dado. Una y otra consideración harán explicable nuestra cautela ante cualquier propuesta de haber definitivamente interpretado Ap 12.

I. OBSERVACIONES GENERALES A LA APOCALÍPTICA Y AL APOCALIPSIS

1. El género llamado “apocalíptico”

Diversos libros bíblicos muestran semejanzas con ciertos aspectos de Ap, por ejemplo, Is 24-27. 34-35 y Dan; otro tanto acontece con algunas obras no canónicas (1 Enoc,

* J. A. Fitzmyer moderó el debate en torno a este capítulo, cuyo borrador redactó R. H. Fuller. Los datos de Ap 12 ocuparon media sesión (noviembre de 1976) del equipo.

1. Un género afecta a un conjunto de escritos, marcados por unas reiteradas características, formando un reconocido y coherente tipo de literatura. Cf. J. J. Collins, *Apocalypse*, 359.

2 Baruc, 4 Esdras): conjunto literario que data de los siglos que inmediatamente preceden y siguen al comienzo de nuestra era. Señalaremos dos entre los rasgos literarios que caracterizan a semejantes obras. *Primero*, hay habitualmente un marco en el que un vidente recibe en sueños una revelación, visión o indicación angélica. Contiene esa comunicación, en general, una realidad trascendente, por ejemplo, lo que acontece en uno o varios cielos, junto con lo que acontecerá en el futuro o al final de los tiempos. Con frecuencia verá el vidente a un mismo tiempo acontecimientos en el cielo y en la tierra, tanto presentes como futuros; ambas categorías de acontecimientos se corresponderán, de suerte que la narración podrá atender a una y otra de una forma curiosa. *Segundo*, es típico el exuberante empleo de imágenes simbólicas (mujeres, animales, monstruos, trompetas, vasos) y números (cuatro, siete, doce, etc.). Un mismo conjunto de acontecimientos o personajes puede describirse reiteradamente o recapitularse bajo diversas imágenes sucesivas. Esto nos previene contra supuestas consecuencias lógicas entre una escena y la siguiente, o la precipitada atribución de un único significado al simbolismo que encierra Ap 12.

La apocalíptica ostenta asimismo patrones comunes de pensamiento. Por ejemplo, la atmósfera apocalíptica general es de tiempos adversos y persecución; de ahí que la revelación apocalíptica tienda a concentrarse en la liberación que Dios va pronto a efectuar. El elemento de persecución hace que el mundo se divida dualísticamente en fuerzas buenas y malas; apoyan a las segundas entidades diabólicas del otro mundo. La esperanza deriva de un determinismo según el cual, Dios ha trazado todo el curso de la historia en la forma de un patrón fijo (a menudo numéricamente determinado y consignado ya en un libro). Al término de ese patrón preestablecido concluye la historia, son destruidas para siempre las fuerzas del mal, y los buenos reciben su eterna recompensa.

Aunque van generalmente juntos los rasgos literarios distintivos y los patrones del pensamiento, no coinciden los estudiosos en señalar el factor más importante para diagnosticar la presencia de una "apocalíptica"; de ahí la falta de acuerdo sobre la inclusión en dicha categoría de una literatura dotada de un factor y privada del otro. Hay también desacuerdo en cuanto a los nexos de la apocalíp-

tica con profetas² y sapienciales³: a cuáles sea más afín y de cuáles derive. Hasta detectan algunos en la apocalíptica fuerte influjo exterior a Israel, por ejemplo, del determinismo, dualismo y demonología persas, de la astrología babilónica, de la mitología griega. Muy relacionado con esta cuestión se discute si ciertas obras del siglo V precristiano (Ez, Zac) pueden llamarse "apocalípticas", o al menos "protoapocalípticas". Esos debates no afectan mayormente⁴ a nuestro examen de Ap 12, aunque nos previenen de que es arriesgado estudiar dicho capítulo aisladamente de otras, y aun anteriores, formas de la apocalíptica.

2. Varias interpretaciones del Apocalipsis

Siendo de por sí ya muy compleja la literatura apocalíptica, la oscuridad que envuelve a Ap es tan densa, que ha dado lugar a las más opuestas interpretaciones en el curso de la historia cristiana, de las que será instructiva para el lector una breve revisión⁵. (1) Los escritos patristicos del siglo II (Justino mártir, Ireneo y otros) atestiguan la interpretación más antigua; es quiliástica o milenarista, y su clave los mil años que reinará Cristo en la tierra (Ap 20, 1-6). (2) En el siglo IV (por ejemplo Victorino de Pettau) cunde la interpretación recapituladora, que ve en visiones similares (siete sellos, siete trompetas, siete copas), no una sucesión de acontecimientos en el curso progresivo de la historia, sino reiteradas descripciones, bajo diferentes figuras, de unos mismos acontecimientos. La interpretación recapituladora penetra en la temprana edad media, y ostentan aún elementos de ella algunos comentarios modernos⁶. (3) Cuando finaliza el siglo XII, especialmente en

2. Como el vidente apocalíptico, se ha iniciado al profeta en los misterios de la corte celestial. Pero la literatura profética, a diferencia de la apocalíptica, se escribe a menudo como correctivo en los buenos tiempos ("buenos" en sentido naturalista y secular), más bien que en tiempos de persecución; en general, el profeta ve además premio y castigo en un contexto histórico prolongado, más bien que fuera de la historia.

3. Ciertos rasgos apocalípticos (patrones numéricos, elencos de objetos conocidos) aparecen en la tradición sapiencial.

4. Cf. el estudio de estos puntos en Hanson, *Dawn*, 1-31.

5. Se hace mención de las principales interpretaciones, pero sin intención exhaustiva. Cf. además Goppelt, *Theologie*, 2. 511-514; Feuillet, *Apocalypse*, 11-21.

6. A. Y. Collins, *Combat*, 32-44 se pronuncia con fuerza por la recapitulación como clave del Apocalipsis.

Joaquín de Fiore, Ap se interpreta como descripción de siete períodos de la historia de la iglesia en el mundo, por ejemplo, los tres primeros capítulos referirán la lucha de los apóstoles contra los judíos; los cap. 4-7, la de los mártires contra los romanos; a la época misma de Joaquín aplicábanse los cap. 15-17; en fin, los últimos capítulos harían referencia al futuro⁷. Este tipo de interpretación, sujeto a diversas revisiones según han transcurrido los siglos, halla eco todavía hoy en algunos círculos cristianos. (4) Producto de la Reforma, los teólogos protestantes tendieron a ver en la iglesia romana a la mujer y a la bestia de Ap 17, 9, prolongando algunas corrientes de la exégesis medieval adversa al papado. (5) En los siglos XVI (por ejemplo, F. Ribeira) y XVII, en parte como reacción católica, todo Ap se interpreta escatológicamente, es decir, como predicción del fin del mundo y de las señales que a él precederán. Elementos de esta interpretación subsisten aún en muchos comentarios. (6) En el siglo XIX, con el advenimiento de la crítica bíblica, Ap se interpreta en términos de la historia contemporánea a su autor, cuyas visiones se consideran trasunto de la persecución cristiana del siglo I por parte de judíos y romanos. Este modo de interpretar, que ha llegado a hacerse dominante, se combina a menudo con la idea de que Ap brinda a los cristianos representaciones de valor permanente, sobre todo en tiempos de persecución. (7) Hacia el final del siglo XIX (Gunkel, Bousset) se abre paso una interpretación de Ap muy dependiente del estudio comparado de las religiones: se busca en el folklore, el mito o la astrología de otros pueblos el origen de las diversas figuras de Ap. Ciertos elementos de esta interpretación son aceptados como fondo por casi todos los comentaristas modernos, pero apenas ofrecen algo que ayude a descifrar el significado total del libro.

Nuestra exégesis de Ap 12 se guiará en general por el sexto modelo de interpretación: tras la narración con sus imágenes y acción, hay una referencia a algo acontecido en la reciente historia israelita y cristiana del siglo I. La mayoría de los comentaristas convendrá en esa aproximación general; mas su aparición relativamente tardía en la

7. En esta interpretación el cap. 12 correspondía a la lucha de las órdenes religiosas contra los musulmanes en tiempo de las cruzadas.

historia hermenéutica del libro indica que el significado originariamente querido por su autor influyó tal vez poco en los intérpretes anteriores al siglo XVIII. Realmente sólo ahora está llegando a ser una fuerza dominante en la exégesis.

II. INTERPRETACIÓN DE AP 12

Antes de acometer la exposición del capítulo, vamos a diseñar el esquema global del libro.

1. *Lugar que ocupa en el plan de Ap*

No hay unanimidad entre los estudiosos respecto al plan concebido por el autor en la composición de este libro; algunos llegan a proponer que incorpora y yuxtapone dos apocalipsis diferentes. Puede, sin embargo, prestarse atención a la tesis de que el cap. 12 pertenece a la segunda mitad del libro. Si se considera introductorios a los tres primeros capítulos, que contienen la visión inaugural y las siete cartas a las siete iglesias, muchos verían entonces en los cap. 4-11 la *primera parte* de Ap, y en los cap. 12-20 la *segunda*, seguida de una *conclusión* (21-22) ⁸. Para que el lector se familiarice con lo que precede al cap. 12, el contenido de los cap. 4-11 (la *primera parte*) puede reducirse al siguiente esquema:

cap. 4-5: Prefacio en el cielo, donde aparecen los sentados en tronos, el cordero y el rollo de los siete sellos.

cap. 6-11: El rollo de los siete sellos.

Se abren seis sellos (cap. 6).

Interludio (cap. 7).

8. La conclusión haría entonces eco estructuralmente a la introducción en los capítulos 1-3. Mas en cuanto al contenido, esa conclusión hace referencia al Todopoderoso y al Cordero, y responde al prefacio de la primera parte (capítulos 4-5).

Se abre el séptimo sello (8, 1), dando lugar a que suenen las siete trompetas.

Suenan seis *trompetas* (cap. 8-9)

Interludio (10, 1-11, 14).

Suena la séptima trompeta (resto del cap. 11), para proclamar el triunfo de Cristo, quien reinará por siempre.

Si se considera al cap. 12 como principio de la segunda parte, ¿qué relación tiene con cuanto precede? Puede entenderse como parte del prefacio a esa segunda parte, paralelo al de la primera (cap. 4-5); se desenvolvería en cielo y tierra, a diferencia de su paralelo, que hace lo propio sólo en el cielo. A continuación, los ángeles que aparecen en el cap. 14 (una serie de siete, pero que el autor no los cuenta)⁹, las siete copas de los cap. 15-16, y el triunfo final de Cristo en los cap. 19-20; en fin, una situación muy parecida a la de la primera parte. Para realce del paralelismo entre los cap. 4-5 y el cap. 12, podemos aducir la teoría de que, así como el rollo de los siete sellos caracteriza al cap. 5, del mismo modo debiera entenderse el cap. 12 como apertura un tanto retrasada del rollo menor mencionado por primera vez en 10, 8-10.¹⁰

Pero aun cuando todo este paralelismo tiene alguna plausibilidad, no está claro si la segunda parte en general, y en particular el cap. 12, recapitulan lo acontecido en la primera (es decir, expresa en diferentes figuras los acontecimientos ya referidos), o más bien relata acontecimientos nuevos, que históricamente suceden a los de la primera parte. De la teoría *recapituladora* parte un análisis muy generalizado, para el que todo lo contenido en los cap. 4-20 es autobiográfico, es decir, atañe a la vida eclesiástica bajo Domiciano (81-96)¹¹; los acontecimientos se exponen tres

9. En cualquier esquema del Apocalipsis ha de reconocerse que los patrones numéricos de la segunda parte son menos precisos que los de la primera.

10. Cf. A. Y. Collins, *Combat*, 21-28.

11. Según una declaración (¿de Papías?) que cita Ireneo, *Adversus haereses*, 5. 30, 3, "el Apocalipsis se reveló no hace mucho, casi en nuestra generación, cuando concluía el reinado de Domiciano". Los comentaristas se atienen mayormente a esta datación en los años 90, aunque se propone de vez en cuando una fecha anterior dentro del mandato de Nerón (54-68); cf. J. A. T. Robinson, *Redating*, 221-253. Variante de importancia en la datación

veces consecutivas bajo las figuras de los siete sellos, las siete trompetas y las siete copas. En favor de la recapitulación puede aducirse lo común de este rasgo en la apocalíptica y la semejanza de las siete copas (15-16) con las siete trompetas (8-9). Mas quienes propugnan la *sucesión* de nuevos acontecimientos señalan en la segunda parte la presencia del dragón y de las dos bestias (cap. 13) que representan a Roma, en contraste con su ausencia de la primera parte. Según un análisis asimismo muy generalizado, una sucesión de diferentes hechos pediría que en la primera parte se viese ya ejecutado el juicio de Dios sobre los judíos, los cuales rechazaron a Jesús y han perseguido a los cristianos (particularmente durante la rebelión y en la época que precede al 70); el juicio culmina con la entrega del atrio del templo a los gentiles (11, 12); contenido de la segunda parte sería el presente y futuro juicio de Dios sobre Roma y el culto imperial, culminando con el fin del mundo.

El que los estudiosos no puedan convenir en un punto tan fundamental como es, si nos hallamos ante una recapitulación o más bien ante una sucesión, demuestra lo difícil de argüir partiendo del contexto, con miras a obtener el significado de Ap 12.

2. Estructura de Ap 12

Comencemos por traducir el pasaje:

(¹) Y apareció una gran señal en el cielo, una mujer revestida del sol, con la luna bajo sus pies y en la cabeza una corona de doce estrellas. (²) Estaba encinta; y gritaba de dolor por el parto, en la angustia de dar a luz. (³) Y apareció otra señal en el cielo: he aquí un gran dragón rojo, con siete cabezas y diez cuernos, y en las cabezas siete diademas. (⁴) Su cola barría la tercera parte de las estrellas del cielo y las lanzaba a la tierra. Y el dragón se puso frente

domiciana sería la pretensión de estar escribiendo antes, aunque el autor lo hiciese en dicha época, fingiéndose, por ejemplo, en la de Vespasiano; frecuente fenómeno en la apocalíptica. Clave de esta tesis es cierta interpretación de los siete reyes en 17, 10-11 que se propone. Los cinco que han caído serían Augusto, Tiberio, Calígula, Claudio y Nerón; el que es sería Vespasiano (69-79), el que va a venir y sólo durará un poco sería Tito (79-81), y el octavo que forma parte de los siete sería Domiciano, o el *Nero redivivus*. Un estudio más pleno de la datación en Kümmel, *Introduction*, 466-469 (ed. orig.: *Einleitung in das NT*, 1978).

a la mujer que iba a dar a luz un niño, para devorarlo apenas hubiese nacido. ⁽⁵⁾ Ella dio a luz un hijo varón, que regirá a las naciones con férrea vara, pero el niño fue arrebatado y llevado a Dios y ante su trono. ⁽⁶⁾ Y la mujer huyó al desierto, donde Dios tiene dispuesto un lugar para ella, en el que va a ser alimentada por espacio de mil doscientos sesenta días.

⁽⁷⁾ Estalló entonces la guerra en el cielo, luchando Miguel y sus ángeles contra el dragón; lucharon también el dragón y sus ángeles, ⁽⁸⁾ mas fueron derrotados, y el cielo ya no les dio cabida. ⁽⁹⁾ Y fue expulsado el dragón, esa antigua serpiente, llamada diablo y Satanás, que engaña al mundo entero; fue arrojado a la tierra, y con él lo fueron sus ángeles. ⁽¹⁰⁾ Y oí una fuerte voz en el cielo que decía:

"Ahora han llegado la salvación y el poder
y el reinado de nuestro Dios
y la autoridad de su Cristo,
pues ha sido echado el acusador de nuestros hermanos,
que los acusa día y noche ante nuestro Dios.

⁽¹¹⁾ Y le han vencido por la sangre del cordero
y por la palabra de su testimonio,
pues no amaron sus vidas, sino que se expusieron a la muerte.

¡⁽¹²⁾ Regocijaos, pues, cielos,
y los que en ellos moráis!

Pero ¡ay de vosotros, tierra y mar,
pues a vosotros ha bajado con gran cólera el diablo,
sabedor del escaso tiempo que a él resta!"

⁽¹³⁾ Y cuando vio el dragón que había sido echado a la tierra, persiguió a la mujer que había dado a luz el niño. ⁽¹⁴⁾ Mas fueron dadas a la mujer dos alas del águila grande, para que huyese de la serpiente al desierto, al lugar donde va a ser alimentada por tiempo, y tiempos, y medio tiempo. ⁽¹⁵⁾ La serpiente arrojó agua por la boca como un río en pos de la mujer para que su corriente la arrastrase. ⁽¹⁶⁾ Pero fue la tierra en ayuda de la mujer, abrió sus fauces y sorbió la corriente lanzada por las del dragón. ⁽¹⁷⁾ Airose entonces el dragón contra la mujer y fue a guerrear contra el resto de su linaje, los que guardan los preceptos de Dios y dan testimonio de Jesús. Y se detuvo en la arena del mar.

Como insinúa el espaciamiento de la traducción, hay en la narración tres secciones diversas:

- v. 1-6: Escena I, en el cielo, con la mujer, el dragón y el niño por personajes.
- v. 7-12: Escena II, que comienza en el cielo, pero desciende a la tierra, y tiene como personajes a Miguel y al dragón.

v. 13-17: Escena III, en la tierra, con el dragón, la mujer y el linaje de ésta por personajes.

No es fácil discernir la relación entre las escenas, y la dificultad gira mayormente en torno a la escena II. Como la escena I muestra el nacimiento del niño que, arrebatado al dragón, es llevado ante Dios, se hubiese esperado que ese niño, una vez crecido, fuese el adversario que (en la escena II) expulsara del cielo al dragón. La gesta es en cambio llevada a cabo por Miguel, que aparece repentinamente. Esto conduce a que muchos sugieran que se han unido aquí dos relatos diversos, y que la escena II se inserta en la narración originariamente separada de las escenas I y III. Si se mira a los versículos 6 y 13a como adiciones redaccionales destinadas al ajuste de la inserción, la transición de 1-5 a 13b-17 será efectuada con relativa suavidad.¹²

Sea comoquiera, las actuales tres escenas narrativas plantean una dificultad similar a la planteada por Ap en su conjunto: ¿se suceden en verdad hechos nuevos de una a otra escena, o estamos ante una recapitulación y, bajo figuras nuevas, leemos acontecimientos ya relatados? ¿Es, por ejemplo, la escena II otra versión de lo acontecido en escena I? La respuesta sería más fácil si las escenas estuviesen mejor localizadas. Ciertamente, en la escena III, están en la tierra tanto el dragón como la mujer. La escena II refiere que el dragón comienza en el cielo, para terminar arrojado a la tierra, mas en parte ninguna se nos refiere cómo bajó a la tierra la mujer, que ha comenzado en el cielo. Muchos intérpretes presumen que está ya en la tierra, cuando da a luz al niño en la escena I¹³. Significaría que, tanto la escena I como la II, comienzan en el cielo y terminan en la tierra, suscitando la posibilidad de que la escena II recapitule la I. Mas se argüirá que, por ser paralelas, ninguna de las dos escenas recapitula a la otra: la primera refiere que la mujer baja del cielo para alum-

12. V. 13b diría entonces: "El dragón persiguió a la mujer que había dado a luz a un niño varón".

13. Refuerza esta posición el v. 6 con su mención del desierto, pues en el v. 14 el desierto está claramente en la tierra. El argumento del v. 6 no debe descartarse aduciendo su carácter redaccional, destinado a unir la escena primera con la tercera, pues el autor de la obra habría suministrado entonces el eslabón; y es de interés para nosotros si éste quiso que la primera escena implicase a la tierra lo mismo que al cielo.

brar al hijo en la tierra; la segunda cuenta cómo cae el dragón a la tierra desde el cielo; la tercera relata lo que acontece en la tierra. La oscuridad crea aquí un serio problema a nuestros fines, pues si el nacimiento tiene lugar en el cielo, decrece mucho toda posible referencia a María.

3. Posibles fuentes de las figuras y de la narración

Antes de averiguar qué propósito tenía concebido el autor de Ap, examinemos brevemente el posible trasfondo de sus materiales. Subyazcan o no al cap. 12 dos relatos, puede que el material de la escena II no tenga el mismo origen que el resto del capítulo. La batalla celeste de Miguel y sus ángeles contra el dragón en los versículos 7-9¹⁴ tiene ciertamente por fondo un mito judío en el que caen del cielo los ángeles malos, como bajo diversas formas lo refieren Gén 6, 1-4; 1 Enoc 6-19; Jubileos 5; Adán y Eva 12-17. Puede que influya en particular sobre Ap la batalla entre Miguel (ángel guardián de Israel) y el ángel guardián de Persia, enemigo de Israel, en Dan 10, 13, 20; 12, 1-2.

Más importante para nuestros fines es la pelea entre el dragón y la mujer que alumbra al regio niño en las escenas segunda y tercera. Es muy plausible su relación con el antiguo mito del combate contra el monstruo ofídico, cual lo atestiguan la Biblia y las culturas que circundaban a Israel¹⁵. Los rasgos comunes del mito en su versión completa incluyen un poder maligno, representado por un dragón o serpiente, que ataca a un joven dios y lo derrota, instaurando así el reino del mal. Sin embargo, gracias a una mujer, que deshace la obra del dragón, el dios recupera la vida, para emprender la batalla final con el dragón, vencer al mal y establecer el propio poderío¹⁶. Quienes

14. El himno de los versículos 10-12 puede tener una procedencia diferente del resto de la segunda escena, pues hace referencia a la victoria sobre el "Acusador de nuestros hermanos" por la sangre del cordero. Es grande el contraste con la victoria de Miguel sobre la serpiente.

15. Cf., por ejemplo, Is 27, 1. Se estudian a fondo los posibles paralelos en A. Y. Collins, *Combat*, 61-71. Ve ella el paralelo más afín en el relato griego de la victoria de Apolo sobre Pitón con la ayuda de Letona. Entre otros que suponen la influencia del mito no judaico están Vögtle, *Mythos*, 399-400; Lohse, *Offenbarung*, 68; Caird, *Revelation*, 147-148.

16. El *Apocalipsis de Adán* procedente de Nag Hammadi da muestras de ser obra gnóstica con fondo judaico de los siglos primero o segundo. Hay en V, 78-80 una serie de mitos sobre el iluminador: alimentado en los cielos, bajó al seno de su madre y del agua (cf. Ap 12, 15-16), con su madre fue

perciben en el relato de Ap un reflejo, aunque distante, de este mito guerrero, sospechan también un paralelismo más claro, cuando no figuraba aún en el pasaje la sección de la escena II que atañe a Miguel: el dragón sería entonces expulsado del cielo por el hijo de la mujer que había sido conducido ante Dios. Pero aun en la actual forma de Ap, claramente es Cristo quien inflige al dragón la última derrota en 21, 7-10.

Aunque tal mito haya suministrado el motivo guerrero a Ap 12, nos interesa precisar más todavía el fondo del capítulo en cuanto a detalles y símbolos. Los más importantes pueden catalogarse como sigue:

(a) El dragón de siete cabezas y diez cuernos, coronados por siete diademas (12, 3) evoca la descripción daniélica de la bestia de diez cuernos (Dan 7, 8. 20. 24). Es el cuarto y peor de los imperios mundiales que han perseguido a los judíos, el reino sirio o seléucida, en cuyo origen está el general griego de Alejandro Magno. De manera análoga relaciona Ap al dragón con las dos bestias que representan la autoridad y religión romanas en el cap. 13.

(b) Según Ap 12, 9 el dragón es idéntico a la antigua serpiente (de Gén 3)¹⁷. Significa que la lucha del dragón con la mujer y su linaje puede tener por objeto la evocación de las palabras dirigidas a la serpiente en Gén 3, 15: "Pondré enemistad entre ti y la mujer, entre tu semilla y la suya; ella [la semilla] herirá tu cabeza y tú herirás su talón"¹⁸. En 2 Cor 11, 13 (posiblemente también en Rom 16, 20) el cristianismo se muestra consciente de la pugna entre Eva y la serpiente.

(c) El hijo varón de Ap 12, 5 que "regirá a todas las naciones con férrea vara" hace eco a la descripción del rey davídico en Sal 2, 9; y sabemos que el Sal 2 (especialmente v. 7) es a menudo empleado por el NT en relación al Mesías (Lc 3, 22; Hech 13, 33, etc.). El volver a usar esta misma descripción y aplicarla al "Verbo de Dios" en Ap 19, 15 nos cerciora de que el autor quiere referirse aquí a Cristo.

expulsado de la ciudad y llevado a un lugar desierto, donde es alimentado; en busca de él fueron demonios y aun dragones.

17. Si se sienta una fuente tras de este capítulo, más probable sería que la identificación del dragón como "la serpiente antigua que se llama Diablo y Satán" en 12, 9 es obra del autor de Ap, pues esa designación reaparece en 20, 2 (cuya fuente difícilmente es la misma que subyace al cap. 12). Significaría que el propio autor quiso subrayar la referencia genesiaca.

18. Cf. *supra*, cap. 2, nota 26.

(d) La mujer que aparece “revestida de sol, con la luna bajo sus pies y una corona de doce estrellas en su cabeza” (Ap 12, 1) evoca el sueño de José en Gén 37, 9, donde el sol es Jacob/Israel, Raquel es la luna, y las doce estrellas son los hijos de Jacob, que fundarían las tribus de Israel.¹⁹

(e) La mujer que grita por los dolores del parto, en la angustia de dar a luz (Ap 12, 2), puede estar diseñada para que evoque las descripciones del pueblo de Israel o Sión como parturienta (Is 26, 17; 54, 1; 66, 7-9; Miq 4, 19). Los dolores de parto son los tiempos confusos que introducen la era mesiánica. Se ha llamado particularmente la atención sobre el pasaje de un rollo de Qumrán: describe éste a una parturienta que da a luz a un admirable consejero (designación del príncipe davídico en Is 9, 6); conjunta va la referencia a una mujer encinta de un áspid o víbora (1 QH 3, 7-10. 12), pero nada indica oposición entre esa víbora y la mujer, por lo que no puede saberse si está el simbolismo qumránico en el trasfondo de Ap.²⁰

(f) El motivo de la mujer en el desierto, de Ap 12, 6. 14 tiene como probable destino recordar a Israel y el éxodo. La historia del éxodo demuestra ciertamente cómo ha protegido Dios a Israel en el desierto, y aun le ha alimentado en él (cf. Ap 12, 14 y Ex 16, 4-17); la mujer transportada por “las alas del águila grande” (Ap 12, 14) recuerda las palabras de Dios a la casa de Jacob/Israel en Ex 19, 4: “Te he llevado sobre alas de águila” (asimismo Dt 32, 11-12).

(g) El “tiempo, y tiempos, y medio tiempo”, de Ap 12, 14 hace eco a Dan 7, 25, donde los santos del Altísimo (Israel) son abandonados a la cuarta bestia por ese espacio de tiempo.

19. McHugh, 421-429, quien sigue a Gollinger, prefiere Cant 6, 10 como fondo; el pasaje hace sin duda referencia a alguien “hermosa como la luna, resplandeciente como el sol, majestuosa como formación de estrellas”, mas de las doce estrellas no hace mención. McHugh acepta una referencia alegórica del cántico a Israel.

20. El pasaje himnico (de los *Hodayoth*) es fragmentario y oscuro; no se avienen los comentaristas en cuanto a su significado. Aunque los primeros traductores tendieron a interpretar el himno mesiánicamente, a la mesiánica ha sucedido una interpretación escatológica. Cf. traducción, examen y bibliografía en el artículo de S. Brown, NTS 14 (1967-1968) 247-259; y A. Y. Collins, *Combat*, 92.

4. Significado primario de Ap 12

Globalmente el autor de Ap quiere asegurar a sus lectores la victoria última en tiempos de persecución. Cuadra al fin general la historia del dragón y la mujer: el dragón no puede devorar al niño; la mujer y su linaje reciben en el desierto la protección de Dios contra el dragón. Ahora bien, ¿qué intenta el hagiógrafo con el símbolo de la mujer? Como muy pocos intérpretes verán hoy una referencia primaria o exclusiva a María, pospondremos momentáneamente esa cuestión, e inquiriremos sobre la que una mayoría de autores considera referencia primaria, a saber, el pueblo de Dios (Israel, la iglesia, o uno y otra).²¹

Para Adela Collins, subyacen a Ap 12 fuentes judías; sostiene ella, pues, que sólo a nivel judío tiene sentido la narración. Esta concierne al nacimiento del mesías, no a su muerte; también de su vida y hechos falta todo dato; su función mesiánica parece en realidad proyectada hacia el futuro, implícitamente cuando haya crecido; nada de lo cual hace posible un origen cristiano²². Admite sin embargo que, independientemente de cuál haya sido su origen, la narración, cual la presenta Ap, se sitúa ahora en un contexto cristiano.

Esta teoría esclarece algo sugerido ya con vigor por el trasfondo, como demostraba la sección anterior (en especial los apartados d - f), y es que muy probablemente la mujer encarna a Israel, pueblo de Dios en el AT; la adaptación cristiana del símbolo hace que, dado a luz el niño mesiánico, la mujer se convierta en la iglesia, pueblo de Dios en el NT²³. Principal objeción a esta teoría es que se

21. Una reseña de las recientes interpretaciones de la mujer en Ap 12 en J. Michl, *Deutung*, 309. Entre muchos autores recientes que interpretan la figura de la mujer en sentido colectivo, podemos mencionar a Fôret (1943), Sickenberger (1945), Wikenhauser (1949), Bratsiotis (1950), Bonsirven (1951), Ketter (1953), Meinertz (1955), Stefaniak (1957), Giet (1957), Kassing (1958). Cf. asimismo notas 26 y 28 *infra*. Visión inusitada, que ningún otro estudioso respalda, es la de Lohmeyer (1953): identifica éste a la mujer con Sophia, la personificación de la Sabiduría de Dios; la cual da a luz al divino logos. Semejante teoría en realidad no explica nada en la narración, si no es el nacimiento.

22. A. Y. Collins, *Combat*, 104-107. P. 130-145 estudian la reinterpretación cristiana.

23. Puede aceptarse esta interpretación general del simbolismo sin convertir Ap 12 en una alegoría donde cada detalle corresponda a un acontecimiento histórico, por ejemplo, el rapto del niño sería la ascensión; la huida al desierto sería la evasión de la iglesia jerosolimitana a Pella antes de caer la ciudad; la inundación representaría a las herejías de finales del siglo.

describa a la mujer *en el cielo* (12, 1), donde ni Israel ni la iglesia están²⁴. Pero no es una objeción insuperable. Conforme a una teoría de fuentes, ese elemento pudo al principio formar parte de la lucha entre Miguel y Satán (12, 7-9), no de la lucha entre la mujer y el dragón. Mas estando ahora referida a la mujer, la expresión "en el cielo" se explicaría como reflejo del apocalíptico sentido de simultaneidad, es decir, realidades celestes y terrestres presentadas a un mismo tiempo. Ya el AT sugiere este mismo contexto, por ejemplo, en Os, donde la relación entre el profeta y su infiel esposa representa la relación entre Yahvé e Israel. En Is 54 Dios llama a Israel, o Jerusalén, que es estéril, a ser esposa suya, y la adorna de tal modo que parece un ser celestial.

Lo anteriormente debatido en cuanto a si el autor intentaba situar el nacimiento del niño mesiánico en el cielo o en la tierra se resuelve también del mejor modo en esta forma: tiene aspectos terrestres y celestes. Los dolores de parto y el parto mismo son descritos en términos veterotestamentarios (según vimos arriba en e), pues aun cuando el autor cristiano y su comunidad entendieran se refería a Jesús, el relato no sufrió remodelación para que correspondiese a determinados rasgos en la vida de Jesús. El nacimiento del mesías significa aquí que emerge la salvación mesiánica. No se remodela tampoco la acción de ser conducido el niño ante Dios y su trono, de suerte que específicamente aluda a la resurrección o ascensión de Cristo, sino que describe en forma general la protección del mesías y promete que Dios no permitirá el triunfo final del mal sobre el pueblo.

Probablemente debemos entender lo que sigue en la escena II como remodelación cristiana de figuras judías. Según se observó, esperaríamos del mesías que destruyese inmediatamente al dragón. Pero en la experiencia cristiana no es visible la victoria del mesías, aunque haya venido, y más bien se espera en el futuro su victoria final. El hagiógrafo, pues, cerciora al lector de que, a consecuencia

Semejante interpretación alegórica era popular entre comentaristas anteriores, por ejemplo, Swete, *Apocalypse*, 148-149; pero la mantiene todavía S. Giet, *L'Apocalypse et l'histoire*, Paris 1957, 110-111.

24. Se encuentra aún así en 2 Clem. 14, 1, la idea de una iglesia espiritual "creada antes que el sol y la luna". Cf. K. P. Donfried, *The setting of second Clement in early Christianity*, Leiden 1974, 160-166.

de haber nacido el mesías, el dragón ya ha sido derrotado en el cielo. La caída de Satán, que en el pensamiento judío se asociaba con los tiempos primitivos, es reasociada con la acción que lleva al mesías ante Dios y su trono. Vestigios de lo cual hay en el cuarto evangelio, donde el Jesús joánico ve la hora en que va a ser glorificado, como aquella en que se expulsa al señor de este mundo (Jn 12, 27-31)²⁵. Pero tal victoria en el cielo no destruye al dragón; lleva más bien a una continua lucha en la tierra: visión procedente de la experiencia cristiana, para la que nunca cesa el combate con las fuerzas satánicas (Ef 6, 12; 2 Tes 2, 9).

Esta lucha incesante significa que la iglesia, formada por los que guardan los preceptos de Dios y dan testimonio de Jesús (Ap 12, 17), atraviesa una experiencia idéntica a la del desierto para el Israel veterotestamentario. El que la mujer represente tanto a Israel como a la iglesia es menos incómodo si vemos que en la mente del autor cobran de nuevo vida en la iglesia determinados hechos de la historia israelita. Como se expone inmediatamente después, el culto al emperador romano es hostil a la iglesia; ello recuerda al hagiógrafo la lucha de Israel contra el emperador seléucida Antíoco IV Epifanes, quien quiso introducir un falso culto, de donde la referencia daniélica a "tiempo, tiempos y medio tiempo", el período que Dios tolera el mal a merced de un poderío perseguidor. El que la madre del mesías (Israel) pueda ser asimismo la iglesia, mujer que tiene otros hijos (Ap 12, 17), refleja tal vez la noción cristiana de que los fieles nacen de Dios, quien los engendra a imagen de Cristo. Encontramos luego la figura de la múltiple prole, que representa quizás un aspecto de la lucha entre la serpiente y la mujer, entre las semillas de una y otra, según Gén 3, 15 (apartado b de la sección precedente).

En esta interpretación de Ap 12 podremos estimar uno u otro aspecto; a grandes rasgos, sin embargo, tal sería la postura mayoritaria de la investigación actual en cuanto a la significación primaria de la mujer.

25. Cf. asimismo Col 2, 15. Un paralelo sinóptico (Lc 10, 18) lee "caer Satán como rayo del cielo" durante el ministerio de Jesús, como parte de la misión de los setenta.

5. ¿Hay referencias a María en Ap 12?

Sentada la referencia primaria al pueblo de Dios, Israel o la iglesia de la mujer descrita en Ap 12, ¿es posible una referencia secundaria a María?²⁶ La plasticidad del simbolismo apocalíptico permite doble referencia a un único símbolo, y el concepto bíblico de personalidad corporativa permite que un único individuo represente a la colectividad²⁷. Por la referencia a María existe principalmente un argumento: según la narración, la mujer alumbró al mesías; se preguntará: ¿hubiese hecho referencia a la madre del mesías un cristiano a finales del siglo I, sin pensar en María, de la que había nacido Jesús?

He aquí algunas de las dificultades que encuentran quienes sugieren tal referencia a María. Se objeta ante todo que los primitivos escritores eclesiásticos no atribuyen sentido mariológico a Ap 12; nuestra más temprana interpretación mariológica data en realidad del siglo IV²⁸. Pero vimos cómo, para el criterio moderno, todo Ap fue objeto de interpretaciones erróneas durante dieciséis siglos, de forma que se proyectó muy poca luz sobre lo que hoy consideramos intención real del autor. Surge así una cuestión: la antigua exégesis de Ap no es guía segura en cuanto al significado atribuido por el hagiógrafo a la mujer de Ap 12; es, por otro lado, bastante reciente el acento mariológico que sobre ese capítulo recae: ¿representa éste un análisis del texto, o es en puridad la imaginativa apli-

26. En la reciente exégesis interpretan a la mujer primariamente en sentido colectivo, aunque dejando espacio para una aplicación secundaria a María, Boismard (1950), A. Müller (1951), Kosnetter (1952), P. Häring (1955), McHugh (1975). Primariamente interpretan a la mujer como referencia a María, pero con una referencia secundaria a la iglesia, Le Frois (1952), F.-M. Braun (1954), Cerfaux y Cambier (1955).

27. Le Frois así lo sugiere, y el sentido de ello sería mayor si las referencias marianas fuesen primarias. La referencia primaria de la mujer a una colectividad dificulta más la invocación de la personalidad corporativa.

28. Epifanio (*Panarion* 78. 11) y Andrés de Creta (*In Apoc.* 33) refieren que ciertos individuos (innominados) identificaban a la mujer con María. Los primeros escritores conocidos que efectuaron esta identificación fueron Eucumenio y Pseudo-Epifanio (siglo VI), a los que siguieron Ambrosio Autperto (m. 784) y Alcuino (m. 804). No fue en modo alguno opinión mayoritaria. McHugh, *Mother*, 470-471, a la zaga de Le Frois, enumera los escritores patristicos que en la mujer veían a la iglesia: Hipólito, Metodio, Pseudo-Cipriano, Ticonio, Victorino de Pettau, Pseudo-Agustín, Primasio, Andrés de Creta, Beda. A. Trabucco (1957) indagó la historia de la interpretación católica entre 1954 y 1963, hallando sólo dos intérpretes que exclusivamente veían a María en la mujer, Michl, *Deutung*, 305-306.

cación teológica de quienes buscan apoyos bíblicos a la doctrina mariana?²⁹

La segunda objeción es: el autor no dice explícitamente que la mujer sea María, mientras que sin vacilar determina la identidad secundaria del dragón, "la antigua serpiente, llamada diablo y Satán" (12, 9). Obviamente, ese silencio debilita, aunque sin obstruirla, la causa de quienes abogan por una identidad mariana. Por su parte, el dragón no sugiere de inmediato referencia alguna a la "antigua serpiente". El hagiógrafo pudo pensar que en la madre del mesías se dejaba reconocer María sin necesidad de más explicación.

La tercera objeción consiste en que, según se describe, el nacimiento no transcurre en realidad como consta que aconteció en Belén: no es claro, según Ap 12, que el nacimiento tenga lugar en la tierra; apenas nace, el niño es arrebatado, sin que se aluda siquiera al ministerio público de Jesús. (La dificultad se agrava, si la acción de ser arrebatado el niño simboliza la resurrección y ascensión; Jesús no ascendió al cielo apenas hubo nacido en Belén). Subyace a esta objeción, no obstante, un presupuesto que encierra a su vez dificultades³⁰: que sean comparables el nacimiento del mesías y la escena de Belén. Sólo dos pasajes del NT refieren que Jesús nació de María en Belén (Mt 2 y Lc 2); no es, pues, tan cierto que el nacimiento del mesías necesariamente evocara Belén a la mayoría de los cristianos. En Hech 13, 33 la generación del Hijo de Dios más bien remite a la resurrección, o al bautismo de Jesús en el texto occidental de Lc 3, 22. Y si sensatamente buscamos una posible referencia mariana en la mujer de Ap 12, inquiramos sobre alguna otra presentación del nacimiento que implique a María y ostente mayor afinidad a la figuración de este capítulo.

29. El que Ap 12 ponga a la mujer en el cielo ha servido de apoyo a la tesis de la asunción de María. La bula papal sobre la asunción cita este texto (*Munificentissimus Deus*, 1950), mas sólo como ejemplo de interpretación simbólica en los teólogos medievales. Cf. AAS 42 (1950) 763; *Catholic Mind* 49 (1951) 72.

30. Las dificultades aumentan una vez dejada la literatura canónica: del *Protoevangelio de Santiago* (17-20) en adelante subsistió la tesis de que el nacimiento de Jesús se produjo sin dolor por parte de María. Muchos católicos han entendido el alumbramiento sin dolor como dogma, en cuanto parte de la virginidad en el nacimiento. Con semejante fondo, el que Ap 12 presentara a la madre del Mesías padeciendo dolores de parto ha sido motivo de dificultades para algunos católicos que estimaban tratarse de María. Cf. Michl, *Deutung*, 309.

La siguiente tesis se basa en el supuesto de que Ap se relacione de algún modo con el cuarto evangelio³¹. Este nada dice de un nacimiento en Belén; en él la figuración del nacimiento que atañe a Jesús se produce durante la última cena. Jesús compara en Jn 16, 20-21 la actual pena y el futuro gozo de los discípulos a los dolores de una parturienta, olvidados porque ha nacido un hombre en el mundo. Los dolores del parto parecen ser las penas que rodean la despedida y muerte de Jesús, mientras que el nacimiento aludiría a su vuelta tras la victoria³². Al pie de la cruz, esto es, cuando Jesús muere, está presente la madre de éste, que es designada como "mujer" (Jn 19, 25-27). Esa muerte y la subsiguiente victoria, las cuales constituyen la hora de Jesús, señalan el momento de la expulsión de Satán (Jn 12, 27-31). Tenemos, pues, en Jn muchos elementos que aparecen en Ap 12. Y si el nacimiento del mesías significa que Jesús va al Padre después que muere, resulta entonces comprensible que Ap 12, 5 asocie el nacimiento del niño con la acción de ser éste llevado ante Dios y su trono³³. Puede también traerse a colación el motivo de la mujer/Eva en Jn³⁴ como paralelo de Ap 12, 9, donde se declaran idénticos el dragón y la antigua serpiente (de Gén 3).

Este método de investigación, que busca en Ap 12 referencias a María, es aun así blanco de objeciones. *Primero*, se cuestiona la relación entre Ap y el cuarto evangelio³⁵; y aunque se admite comúnmente alguna, ésta envolvería semejanzas al igual que desemejanzas. *Segundo*, aunque

31. La más conocida forma de la tesis es que el evangelio, las tres epístolas joánicas y Apocalipsis fueron todos ellos escritos por Juan, hijo de Zebedeo. J. A. T. Robinson, *Redating*, 255, enumera a estudiosos modernos que sostienen aún esta posición. Una posición media sería la de que el evangelista y el vidente del Apocalipsis eran diferentes miembros de una misma escuela (J. Weiss, Bousset, Moffat, Barrett, R. E. Brown, K. P. Donfried). Cf. el examen de Charles, *Revelation*, I. XXIX-XLV.

32. El *Apócrifo de Pablo* procedente de Nag Hammadi, V, 18, presenta al Cristo resucitado como un niño.

33. Cf. *supra*, p. 208-209, en cuanto a nuestro tratamiento de los pasajes joaneos que hacen al caso. Muchos elementos de esta tesis se toman de Feuillet.

34. Cf. *supra*, p. 184-185. El estudioso anglicano A. Richardson, *Introduction to the theology of the new testament*, New York 1958, 176, estimaba que Ap 12, 17 podría envolver un doble simbolismo, en el que la mujer representaría ambas cosas, la iglesia y Eva/María, pero reconoció que lo segundo no era inmune a la duda y era objeto de insinuación, más que de afirmación.

35. En particular por E. S. Fiorenza, *The quest for the Johannine school: the Apocalypse and the fourth gospel*: NTS 23 (1976-1977) 402-427: "El Apocalipsis es obra de un miembro de una escuela profético-apocalíptica cristiana primitiva, más bien que joánica": 424.

en el cuarto evangelio la madre de Jesús, designada como "mujer", presencia la escena en que Jesús muere, previamente simbolizada por los dolores de parto, en ella María no da a luz a Jesús, sino que más bien se convierte en madre del discípulo amado. Puede responderse que este motivo aparece también en Ap 12, donde la mujer tiene otros hijos, los fieles cristianos (12, 17). Debe, sin embargo, reconocerse que en Ap 12 la mujer da a luz al mesías en primer lugar, y sólo incidentalmente se la afirma madre de otra prole, mientras que en Jn 19, 25-27 los acentos están invertidos: la que se dice madre de Jesús viene a ser madre del discípulo amado. Tercero, si Ap 12 contiene alguna referencia a la mujer en cuanto Eva, o encierra alusión a Eva la madre de Jesús en Jn 2, 1-11; 19, 25-27 (nótese: nuestro equipo niega mayoritariamente toda referencia a Eva en el cuarto evangelio), no hay prueba de que así lo reconociesen los escritores eclesiásticos del siglo II, exponentes de la antítesis Eva/María. Volviéronse más bien al relato lucano de la infancia, para establecer un contraste entre la obediencia de la virgen María en Lc 1, 38 y la desobediencia de Eva, virgen aún, en la escena del paraíso.³⁶

Es por consiguiente posible, pero no segura, por lo que hace a la intención misma del vidente, la referencia secundaria a María en Ap 12. Más seguro es que el símbolo de la mujer, de la que nace el mesías, se preste a interpretación mariana, cuando creció ese interés en la tardía comunidad cristiana. Al inscribirse Ap en el canon³⁷ escriturístico juntamente con Lc y el cuarto evangelio, las diversas figuras de la virgen, la mujer al pie de la cruz y la que da a luz al mesías, se reforzarían recíprocamente (cf. *supra*, 2, III 4).

36. Justino, *Diálogo*, 100; Ireneo, *Adversus haereses*, 3, 22, 4; y cap. 9IV *infra*.

37. También aquí sin embargo se matiza el cuadro, pues Ap entró con relativa dilación en el canon de algunos sectores eclesiásticos del este (cf. Kümmel, *Introduction*, 501-503), de suerte que la "canonicidad" de este simbolismo mariano no tendría en todas las áreas la misma antigüedad.

MARIA EN LA LITERATURA DEL SIGLO II *

Los capítulos que preceden han demostrado la dificultad de que una investigación como la nuestra logre una imagen clara de la "María de la historia" (*primer estadio* en nuestra indagación de los evangelios) ¹. De ahí que, en su mayor parte, nuestro examen recayera sobre los estadios subsiguientes del pensamiento mariológico en el cristianismo, es decir, sobre las tradiciones previas a la composición de los evangelios (*segundo estadio*), sobre los evangelios en su redacción final (*tercer estadio*) y otros escritos neotestamentarios. Debemos admitir, pues, desde el comienzo que nos asistía mayor certidumbre teológica que histórica. Cier-to, la teología de los autores del NT forma parte de la historia, es parte integral de la naciente iglesia, historia con un creciente interés doctrinal por la mariología (papel de María en el plan de salvación) y una devoción en expansión a la madre del Señor. Debemos, por consiguiente, acometer algunos temas marianos en su desarrollo post-bíblico y observar la aparición de líneas nuevas de discusión, de las que fluirá un impresionante cuerpo patrístico de doctrina y pensamiento marianos.

En este libro limitaremos la investigación postbíblica al siglo II; abarcar ulteriores desarrollos rebasaría el propósito de nuestro trabajo y la competencia de nuestro equipo. La literatura del siglo II es un eslabón importante entre el naciente campo de los escritos neotestamentarios y el terreno más vasto de la iglesia de los padres. Por supuesto, no encontramos en este período un sistema ple-

* E. Pagels y K. Froehlich moderaron la discusión que dio pie a este capítulo. El segundo hizo una primera redacción de él. El equipo dedicó media sesión (noviembre de 1976) a los datos marianos del siglo II, y parte de la sesión plenaria, en abril de 1978.

1. Cf. *supra*, cap. 2 II2a.

namente desarrollado de reflexión teológica sobre María: ésta aparece sólo en la orla de una discusión cristológica más céntrica; y un interés independiente por su persona y papel no pueden documentarse antes de la segunda mitad del siglo (y aun entonces más bien en obras al servicio de la piedad popular). Relevantes temas marianos comenzaron empero a tomar forma y ganar en importancia durante este siglo.

La indagación que acometemos tropieza con dos serias dificultades respecto al material disponible. *Primera*, mucha literatura cristiana extracanáonica del siglo II subsiste sólo fragmentariamente. Nos falta el texto de muchas obras que sabemos fueron escritas en este siglo; y aun los textos conservados están a menudo incompletos, ostentan un tenor verbal inseguro o permanecen únicamente en traducciones posteriores². Al reconstruir las líneas de desarrollo mariológico en este período, debemos atender por fuerza a los límites que nuestras fuentes imponen. *Segundo*, aun en la literatura disponible, las referencias marianas son rarísimas hasta el año 150, y las contenidas en obras de entre 150 y 200 son a menudo difíciles de interpretar. Se comprende que los mariólogos hayan estudiado exhaustivamente todo el material, con la esperanza de hallar indicios más antiguos de posturas doctrinales que integran la herencia piadosa y teológica de sus iglesias. Formando nuestro equipo estudiosos con muy diversos historiales bíblicos e históricos, entendemos nuestra tarea de maneras diferentes. Más que estudiar todas las posibles alusiones a temas marianos posteriores, examinaremos los textos más importantes que hayan identificado los especialistas modernos³. Trataremos luego de interpretarlos en su contexto histórico, prestando atención a las líneas de desarrollo mariano en cuanto pueden reconstruirse para este período, prosiguiendo en particular líneas captadas en capítulos previos del presente estudio.

2. La colección de Nag Hammadi, ampliamente gnóstica, tiene muchos textos completos; pero se conservan en copto, más que en el original griego.

3. Los textos relevantes están en su mayoría disponibles en las dos recientes colecciones marianas de D. Casagrande y S. Alvarez Campo. Puede verse una buena selección según las mejores ediciones críticas en Delius, *Texte*.

I. OJEADA A LOS TEXTOS ⁴

Son dos los principales conjuntos literarios de los que provienen los textos marianos del siglo II: los apócrifos (evangelios, epístolas, apocalipsis), y los escritos patrísticos.

1. Apócrifos del NT

Estos apócrifos ⁵ invocan en su mayoría la firma de alguna autoridad apostólica o son imitaciones anónimas de algún escrito de la era de los apóstoles. Nunca recibieron la sanción canónica, y muchos de ellos fueron denunciados y rechazados como hechura de grupos heréticos. Otros en cambio se emplearon durante siglos como si hubieran sido escritos en la época de la primitiva iglesia, de suerte que ejercieron gran influjo sobre la doctrina y la piedad popular. Según veremos, puede que algunos guarden una tradición independiente con respecto a los evangelios canónicos ⁶ y nos sirvan de ayuda al estudiar los primitivos estratos de la tradición. En muchos casos, sin embargo, hay que situar su composición en un período muy posterior al siglo II. Así numerosos evangelios apócrifos, como el *Pseudomateo latino* ⁷, el *Evangelio de la infancia según Tomás* ⁸, y los *Hechos de Pilato (Evangelio de Nicodemo)* ⁹ caen fuera de lo abarcado por nuestro estudio.

Evangelios ya conocidos. Entre los evangelios apócrifos de tipo sinóptico ¹⁰ se estima que los judeocristianos pudieran contener tradiciones antiguas e independientes. Los

4. La presente traducción simplifica a veces la estructura gramatical de los textos, su estilo y signos diacríticos.

5. Son colecciones excelentes —en inglés— las de Hennecke-Schneemelcher (HSNTA) y James (JANT).

6. La opinión de los estudiosos difiere mucho en punto a no pocos antiguos apócrifos; las notas indicarán los desacuerdos importantes.

7. HSNTA, 1. 410-413 (extractos); JANT, 73-79. J. Gijssels, editor de la nueva publicación crítica, cf. RSPT 60 (1976) 318, fecha la compilación aproximadamente en el año 550 de nuestra era.

8. HSNTA, 1. 388-399; JANT, 49-65. Gero, *Infancy*, concluye que la presente forma no es anterior al siglo V, aunque pudieran escribirse antes trozos particulares.

9. HSNTA, 1. 444-484; JANT, 94-146. Existe la posibilidad de que estuviese a disposición de Justino una antigua forma de este escrito. Pero la composición del presente texto, aun en sus partes más antiguas, se sitúa en el siglo V; cf. HSNTA, 1. 447-448.

10. Para las distinciones aquí hechas, cf. HSNTA, 1. 80-84: *Types of apocryphal gospels*.

hay de muy variada titulación: *Evangelio según los hebreos*, *Evangelio según los ebionitas*, *Evangelio de los nazareos* (o *nazoritas*), *Evangelio hebreo según Mateo*, *Evangelio de los doce* (apóstoles) ¹¹. No es claro el número de escritos efectivos que esos títulos señalan, pero tienen relevancia para nuestra investigación los cuatro fragmentos que siguen.

Uno alude, con la terminología de un mito cósmico, al papel de María en el advenimiento de Cristo ¹²:

Cuando Cristo quiso llegar a los hombres en la tierra, el buen Padre citó a una gran potestad celeste, por nombre Miguel, y puso a Cristo bajo su cuidado. Y la potestad vino al mundo, llamándose Maria, en cuyo seno estuvo Cristo siete meses.

Probablemente del mismo evangelio proviene un dicho en el que Jesús considera madre al Espíritu santo ¹³:

Así mi madre, el Espíritu santo, me tomó de uno de mis cabellos y me llevó al gran monte Tabor.

A otro evangelio pertenece un diálogo entre "la madre y los hermanos" de Jesús ¹⁴ que los evangelios sinópticos no registran:

He aquí que la madre y los hermanos del Señor dicen a éste: "Juan el Bautista nos bautiza para remisión de los pecados, vayamos y hagámonos bautizar de él". Pero él les dijo: "¿En qué he pecado yo para que él me bautice? Excepto si lo que he dicho es ignorancia".

Un último fragmento corresponde al episodio sinóptico concerniente a la verdadera familia de Jesús (Mc 3, 13-35 par.) en forma algo abreviada ¹⁵:

Niegan además que fuese hombre, claramente por la frase que el Señor pronunció cuando le fue anunciado: "Mira que tu madre y tus hermanos están fuera", a saber: "¿quiénes son mi madre y mis hermanos?". Y extendió la mano hacia los discípulos diciendo: "Son mis hermanos, madre y hermanas quienes hacen la voluntad de mi Padre".

11. HSNTA, 1. 118-165.

12. *Evangelio según los hebreos*, 1; HSNTA, 1. 163; JANT, 8.

13. *Ibid.*, 3; HSNTA, 1. 164; JANT, 2. Esta idea se halla en el *Evangelio gnóstico de Felipe* (cf. *infra*, nota 17).

14. *Evangelio de los nazareos*, 2; HSNTA, 1. 146-147; JANT, 6.

15. *Evangelio de los ebionitas*, 5; HSNTA, 1. 158.

Los apócrifos de Nag Hammadi. El estudio de primitivos evangelios de carácter gnóstico cobró nuevo impulso cuando, por 1945 se produjo el espectacular hallazgo de una biblioteca copto-gnóstica cerca de Nag Hammadi (no lejos de la antigua Khenoboskion) en las márgenes del Nilo. Con este hallazgo se recuperaron textos originales hasta entonces desconocidos o de los que sólo el título se conocía. Como los padres del tardío siglo II y temprano siglo III citan muchos de ellos, el hallazgo tiene gran significación para nuestro conocimiento de la literatura gnóstica anterior al 200 de nuestra era¹⁶. Dos "evangelios" contenidos en los trece códices del hallazgo de Nag Hammadi merecen especial atención.

El *Evangelio de Felipe*, una colección de meditaciones gnósticas que parecen remontarse al siglo II, contiene, entre otras referencias, una rara variante a las versiones mateana y lucana de la concepción virginal que preconiza una comprensión simbólica de los personajes evangélicos. José y María son llamados padre y madre de Jesús, mientras que se considera a la virgen madre como un poder celeste, es decir, el Espíritu santo; el Padre-en-los-cielos se toma por verdadero Padre de Jesús. He aquí los pasajes relevantes¹⁷:

(55, 23) Algunos dijeron: "María concibió por el Espíritu santo". Y erran. No saben lo que dicen. ¿Cuándo ha concebido una mujer de otra? ¹⁸. María es la virgen no mancillada por ningún poder. Para los hebreos, que son los apóstoles y (los) varones apostólicos, es ella un gran anatema. Esta virgen, a la que ningún poder mancilló (...) los poderes a sí mismos se mancillan. Y el Señor no hubiera dicho: "Mi (Padre que está en) los cielos", si no tuviese otro padre; sino que habría dicho sencillamente, "mi Padre".

(59, 6) Hubo tres que andaban siempre con el Señor: María, su madre, y la hermana de ésta, y Magdalena, la que se decía acompañante de él. Su hermana y su madre y su acompañante eran otras tantas Marias.

"El Padre" y "el Hijo" son nombres individuales; "el Espíritu santo" es un nombre doble. Pues están en todos lados:

16. Da una buena orientación J. M. Robinson, *The Coptic Gnostic Library today*: NTS 14 (1968) 356-401. Robinson, *Nag Hammadi*, brinda una traducción completa al inglés de todos los escritos.

17. Robinson, *Nag Hammadi*, 134. 135-136. 143. 144; R. McL. Wilson, *The gospel of Philip*, New York, 1962, 31. 35. 47. 49.

18. El autor explota el género femenino de "Espíritu" (*ruah*) en hebreo.

están arriba, están abajo; están en lo escondido y están en lo revelado. El Espíritu santo está en lo revelado: está abajo. Está en lo escondido: está arriba.

Sirven a los santos poderes malignos, pues el Espíritu santo los ciega para que piensen estar sirviendo a un hombre (ordinario), cuando están haciendo (algo) por los santos. Por esto pidió un discípulo al Señor un día algo de este mundo. Dijo él: "Pide a tu madre y ella te dará cosas pertenecientes a otro".

(71, 3) ¿Está permitido proferir un misterio? El Padre de todo se unió a la virgen que bajó, y brilló para él un fuego aquel día... (71, 16) Adán se hizo de dos vírgenes, del Espíritu y de la tierra virgen. Cristo, por consiguiente, nació de una virgen para enderezar la caída que tuvo lugar en el comienzo.

(73, 8) El apóstol Felipe dijo: "José el carpintero plantó una arboleda, porque necesitaba madera para su oficio. El fue quien hizo la cruz con los árboles que había plantado. Jesús fue prole suya, y el plantío fue la cruz..."

El *Evangelio de Tomás*¹⁹ ha estado sujeto a mucha controversia. Su origen no sería posterior al siglo II, puesto que ya Orígenes e Hipólito lo mencionan en el temprano siglo III. Consta ese evangelio de una serie de dichos de Jesús, sin una narración que los conecte entre sí y sólo con un mínimo de observaciones situacionales. En su presente forma copta la colección global ostenta claros matices gnósticos, pero varias indicaciones apuntan hacia la prehistoria de una tradición anterior, tal vez de tipo sinóptico²⁰. Los estudiosos se dividen aún en cuanto a si esa tradición dependía o no de los evangelios canónicos. Contiene empero varios textos de interés para nosotros. El logion 31 es una versión de Mc 6, 4 y par.²¹ El logion 79 combina Lc 11, 27-28 y 23, 29. Los logia 99, 101 y 105 muestran cierto parecido con las expresiones sinópticas sobre la familia escatológica de Jesús, aludiendo, sin embargo, a una verdadera o celestial madre, así como también a un Padre²²:

19. A. Guillaumont y otros, *The gospel according to Thomas*, New York 1959. Cf. la reseña de H. Quecke, *L'évangile de Thomas. Etat des recherches*, en E. Massaux (ed.), *La venue du Messie*, Bruges 1962, 217-241.

20. Entre cuyas indicaciones pueden mencionarse las siguientes: los paralelos de tres papiros griegos de Oxirrincó; la presencia de dichos no gnósticos; la aparición de dobles. Cf. H. Montefiore - H. E. W. Turner, *Thomas and the evangelists*, London 1962.

21. Cf. *supra*, cap. 4, nota 16.

22. Guillaumont, *Thomas*, 51-53; Robinson, *Nag Hammadi*, 128-129.

(99) Los discípulos le dijeron: "Tus hermanos y tu madre están fuera". Díjoles él: "Los aquí presentes que hacen la voluntad de mi Padre, ellos son mis hermanos y mi madre; esos son los que entran en el reino de mi Padre".

(101) [Jesús dijo]: "Quien no odia a su padre y a su madre como lo hago yo, no puede hacerse discípulo mío. Y quien [no] ama a su padre y a su madre como yo lo hago, no puede hacerse discípulo mío, pues mi madre [me dio falsedad], pero [mi] verdadera [madre] me dio vida".

(105) Jesús dijo: "De quien conoce a padre y madre se dirá que es el hijo de una ramera".

Protoevangelio de Santiago. Sólo el que se llama *Protoevangelio de Santiago*²³ tiene su origen en el siglo II, mientras que las narraciones concernientes al nacimiento e infancia se multiplican en la época posterior. Probablemente escrito como aplicación de la historia del nacimiento de Jesús, parece haber sido la primera obra cristiana en demostrar un interés independiente por la persona de María. En occidente, el llamado Decreto Gelasiano (500 de nuestra era aproximadamente), que lo registra bajo el título *Libro sobre el nacimiento del redentor y sobre María o la partera*, lo estima apócrifo, "de ningún modo recibido por la iglesia romana, católica y apostólica"²⁴. En oriente fue generalmente usado y se conocían bien en todas partes sus historias, difundidas por numerosos apócrifos secundarios que se basaban en su material. Un hallazgo reciente nos ha suministrado un texto griego fiable que se remonta a los siglos III o IV. Pero el libro era conocido ya a Clemente de Alejandría y a Orígenes, pudiendo haber influido en Justino mártir²⁵. En tal caso habría que suponer una fecha de composición no posterior al año 150 de nuestra era.

El autor se hace pasar por "Santiago", es de suponer que el hermano del Señor, y refiere a modo de leyenda la procedencia y vida de María. Da detalles sobre su pa-

23. HSNTA, 1. 370-388; JANT, 38-39. El manuscrito más antiguo se titula *Nacimiento de María: revelación de Santiago*. La designación de "Protoevangelio" se remonta a G. Postel, editor del siglo XVI.

24. HSNTA, 1. 47.

25. Delius, *Geschichte*, 4, considera todavía esta posibilidad. Hoy los estudiosos presumen en su mayoría lo contrario, es decir, que el *Protoevangelio* depende de Justino; por ejemplo, Cothenet, *Protévangile*, 1382; de Aldama, *María*, 97, nota 80. Van Stempvoort, *Protoevangelium*, lo fecha entre 180 y 204 d. C. Para el testimonio de Clemente y Orígenes, cf. de Strycker, *La forme*, 412-413.

rentela, nacimiento, niñez en el tiempo, esponsales con José (al que presenta como anciano viudo con hijos), la anunciación, la duda de José, la justificación de María ante el sumo sacerdote, el nacimiento de Jesús en una cueva fuera de Belén, la adoración de los magos y, por fin, la matanza de los inocentes con la muerte de Zacarías, padre de Juan el Bautista. De Strycker, estudioso jesuita belga y último editor de la obra, estima que el *Protoevangelio* representa un ejemplo de "hagiografía inventiva". Pese a haber sido condenado en los documentos oficiales, dominó el desarrollo de la leyenda mariana, suministrando en gran parte el material básico para la biografía de María. Debemos preguntar hasta qué punto conserva este libro tradiciones independientes y adónde se dirigen sus implicaciones marianas.

Hechos apócrifos de los apóstoles. Dos de ellos contienen importantes referencias a María. Tertuliano (m. 220 aproximadamente) refiere que un presbítero de Asia menor declaró haber forjado los *Hechos de Pablo* por amor al apóstol, se supone que en las últimas décadas del siglo II²⁶. Hallazgos papirológicos han suministrado a los estudiosos una base textual más firme para las partes de este escrito que aún sobreviven²⁷:

Pues en estos últimos tiempos ha infundido Dios, por amor nuestro, un espíritu de poder en la carne, o sea, en María la galilea, según la palabra profética por ella concebida y transportada, como fruto de su vientre, hasta que dio a luz y alumbró a [Jesús] el Cristo, nuestro rey, de Belén en Judea.

El autor colma asimismo un hiato en la correspondencia paulina, añadiendo una carta de los corintios a Pablo y la respuesta de éste (3 Cor). Los corintios piden consejo sobre los herejes; éstos sostienen, entre otras cosas, "no haber venido el Señor en carne ni haber nacido de María"²⁸. La contestación de Pablo recalca la verdadera tradición apostólica²⁹:

26. Tertuliano, *De Baptismo*, 17; HSNTA, 2. 323.

27. HSNTA, 2. 382.

28. *Ibid.*, 374 (1, 14).

29. *Ibid.*, 375 (3, 5-6).

Nuestro Señor Jesucristo nació de María, de la semilla de David, al ser en ella infundido el Espíritu santo desde el cielo, para que viniera a este mundo y redimiera a toda carne por su propia carne.

Otra sentencia explica esto con más amplitud ³⁰:

Dios... infundió [por el fuego] el Espíritu [santo] en María la galilea, quien creyó con todo su corazón; y ella recibió al Espíritu santo en su vientre, para que Jesús entrara en el mundo.

Una sección de los *Hechos de Pedro* en la *Vetus Latina* (*Actus Vercellenses*), escrita más o menos entre 180 y 190 de nuestra era, trae la impugnación de un dicho desdeñoso de Simón Mago sobre "Jesús el nazareno, hijo de un carpintero y carpintero él mismo, cuya parentela es oriunda de Judea". Simón es refutado en una serie de interesantes textos probatorios, canónicos y apócrifos, que apoyan la concepción virginal y nacimiento milagroso de Jesús ³¹:

Pero Pedro dijo: "¡Sean malditas tus palabras contra Cristo! ¿Has presumido hablar en esos términos, cuando el profeta dice de él: «Su generación, ¿quién la declarará?». Y otro profeta dice: «Le vimos y no tenía agrado ni belleza». Y: «En los últimos tiempos nace un niño del Espíritu santo; su madre no conoce varón, ni reclama nadie ser su padre». Y dice de nuevo: «Ella ha dado y no ha dado a luz». Y de nuevo: «¿Es poco para vosotros molestar...?». (Y de nuevo): «Mirad que la virgen concebirá en su vientre». Y otro profeta dice en honor del Padre: «Ni hemos oído su voz, ni ha entrado una partera». Otro profeta dice: «No nació del vientre de una mujer, sino que bajó de un lugar celeste»".

Revisiones cristianas de escritos judíos apocalípticos. La *Ascensión de Tomás* ocupa entre ellos, por su temprana fecha, un lugar importante. Probablemente en el siglo II añadieron los cristianos una visión del profeta (cap. 6-11). La sección que sigue, sobre la aparición milagrosa (más que nacimiento) del Cristo niño es una interpolación adicional de fecha insegura ³²:

30. *Ibid.*, 376 (3, 12-14).

31. *Ibid.*, 306-307 (23-24).

32. *Ibid.*, 661 (11, 2-14). Cf. la introducción para los problemas textuales, p. 643. De Aldama, *María*, 94, nota 66, examina las diferencias en la datación. Zahn, *Brüder*, 312, ha presumido su dependencia del *Protoevangelio*.

Y vi a una mujer de la estirpe del profeta David. Esta mujer, llamada María, era una virgen, desposada con un hombre llamado José, carpintero; y también él era de la estirpe de David el justo, de Belén en Judá. Y obtuvo su porción. Y estando ella desposada, hallóse estar encinta; y así José, el carpintero, quiso dejarla. Pero el ángel del Espíritu apareció en este mundo; después de lo cual José no dejó a María. La conservó, pero a nadie reveló el asunto. Y no accedió a María, sino que la conservó como a una santa virgen, aunque estaba encinta. Y pasaron [aún] dos meses antes que viviese con ella.

A los dos meses estaba José en casa con su esposa María, ellos dos solos. Y aconteció mientras estaban solos, que de repente miró María y vio con sus ojos un niño pequeño; y se admiró. Disipada su admiración, su vientre resultó estar como antes de haber concebido. Y cuando a ella dijo su esposo José, "¿Qué te admiraba?", sus ojos se abrieron; y vio al niño y alabó a Dios, que se había posesionado de su porción. Y llegó a ellos una voz: "A nadie refiráis esta visión". Mas la noticia tocante al niño se rumoreó por todo Belén. Algunos decían, "la virgen María ha dado a luz sin llevar dos meses casada"; y muchos decían: "No ha dado a luz; no ha acudido la partera, ni hemos oído gritos de dolor".

En el libro de los ocho *Oráculos sibilinos* hay adiciones cristianas del tardío siglo II a una fuente judeo-helenística, y varias secciones poéticas hacen referencia a la "santa virgen" o a la "virgen María". Una larga sección parece parafrasear las historias lucanas de la anunciación y del nacimiento, añadiendo rasgos como la risa de la virgen, a la que, después del nacimiento, hace eco la risa del trono celeste³³:

Vino del cielo, y asumió forma mortal.

Primero, pues, manifestóse la santa, poderosa forma de Gabriel.

Y luego el arcángel dirigió la palabra a la doncella:

"En tu seno inmaculado, virgen, recibe a Dios".

Así hablando, infundió Dios gracia en la doncella dulce.

Pero según escuchaba apoderáronse de ella la alarma y la admiración,

y se irguió temblando — habíase turbado su mente, su corazón saltaba por nuevas tan inauditas.

Mas se alegró de nuevo y el mensaje caldeó su corazón.

Y rió la doncella, sus mejillas se tiñeron de rojo, regocijándose alegremente y tocado de pudor su corazón;

33. HSNTA, 2. 740 (8. 458-476). Cf. p. 707-708 en cuanto a la fecha; y Altaner, *Patrologia*, 100-101.

entonces cobró ánimo. La Palabra entró en su cuerpo, se hizo carne andando el tiempo y en su seno adquirió vida, fue modelándose según forma mortal y llegó a ser un niño por los dolores de parto de una virgen. Esto, maravilla grande para los mortales, no es gran maravilla para Dios Padre y Dios Hijo. Cuando el niño nació, sobrevino a la tierra el gozo, rió el trono celeste, y se regocijó el mundo; una estrella de nuevo brilló, por Dios designada, fue venerada por los magos.

Probablemente pertenecen al Libro I (323) varios de entre los versos recuperados de la *Teosofía sibilina*, cuya fecha, empero, no es segura ³⁴:

Cuando la doncella [*damalis*] dé a luz al Logos de Dios Altísimo,
mas como mujer casada [*alochos*] dé al Logos un nombre,
entonces brillará una estrella desde el oriente en medio del día.

Intriga aún a los estudiosos la *Epistula apostolorum*, de la que se descubrió una versión etiópica en 1895. Puede cotejarse con el texto fragmentario de un papiro copto de los siglos IV o V y con algunos fragmentos latinos posteriores. Algunos estudiosos sitúan la *Epistula* en el siglo II por su polémica antignóstica y su escatología arcaica. Otros, empero, vacilan más, pues no se conoce mención alguna de este escrito en la primitiva literatura cristiana ³⁵. Al comienzo de la *Epistula*, dirigida a las "iglesias del este y del oeste, al norte y al sur", hallamos una confesión de fe que menciona la encarnación del Logos en la "santa virgen María" y la historia apócrifa del niño Jesús que desafía a su maestro ³⁶:

Creemos que la palabra, hecha carne en la santa virgen María, fue transportada [*concebida*] en su vientre por obra del Espíritu santo, nació no por placer carnal, sino por la voluntad de Dios, fue envuelto [*en pañales*], dado a conocer en Belén; y que se crió y creció según vimos.

34. HSNTA, 2. 709, con n. 1.

35. M. Hornschuh ha defendido convincentemente una datación temprana, *Studien zur Epistula Apostolorum*, Berlin 1965, 116-117, contra C. Schmidt y H. Duensing. Cf. también de Aldama, *María*, 19, nota 36.

36. HSNTA, 1. 192-193.

Es obvia en este texto la dependencia de los materiales lucano y joaneo, mas ni el uno ni el otro pueden haber sido la única fuente, como lo prueba la subsiguiente historia del maestro.³⁷

Nuestra ojeada ha abarcado una amplia variedad de textos apócrifos en los que se hace mención de María. Aparte del *Protoevangelio*, sin embargo, nunca está ella en el centro de la atención, y aun falta una reflexión coherente sobre su lugar en la historia cristiana.

2. *Escritos patrísticos*

Un cuadro similar se nos ofrece cuando miramos a los escritores eclesiásticos del siglo II. Es rara la mera mención de María en los tempranos escritos patrísticos. De entre los "padres apostólicos" no hacen referencia alguna a ella 1 Clem, Didajé, Papias, Bernabé, Hermas, la *Epístola de Policarpo*, la *Epístola a Diogneto*. La llamada *Segunda epístola de Clemente*, una primitiva homilía cristiana (anterior al 150 de nuestra era) alude al advenimiento de Cristo en carne y al logion sinóptico sobre los verdaderos parientes de Jesús (2 Clem 9. 5, 11), mas en su contexto no aparece María.

La única excepción está en las cartas de Ignacio, obispo de Antioquía (110-115 de nuestra era)³⁸. Sus cinco referencias a María no sólo suministran un primitivo testimonio de la fe en la concepción virginal de Jesús, sino que dan lugar a algunas inferencias sobre una situación polémica en la que este tema tuvo que jugar un papel. La realidad humana del nacimiento de Jesús de la virgen María se recalca al comienzo de *Esmirneos* (1. 1):

37. "Esto es lo que hizo nuestro señor Jesucristo, que fue llevado por José y María a donde pudiera aprender las letras. Y el que le enseñaba, al hacerlo, decíale: 'Di Alfa'. El respondió y le dijo: 'Dime tú primero qué es Beta'" (HSNTA, 1. 193). Este mismo logion aparece en el *Evangelio de la infancia según Tomás* (6, 3; 14, 2) y en otras partes. Debe representar una tradición más antigua. Cf. Gero, *Infancy*, 71-73; W. Bauer, *Leben*, 92-93.

38. Siete cartas se consideran generalmente como auténticas; cf. M. P. Brown, *The authentic writings of Ignatius: a study of linguistic criteria*, Durham 1963. La ejecución de Ignacio en Roma cae en el mandato de Trajano (117 d. C.).

Estáis bien persuadidos en cuanto a Nuestro Señor, que es en verdad de la estirpe de David según la carne, Hijo de Dios por la voluntad y el poder divinos, verdaderamente nacido de una virgen.

En *Tralianos* (9. 1) se puntualiza eso mismo:

Sed por lo tanto sordos, cuando alguien os hable aparte de Jesucristo, del linaje de David, de María, que verdaderamente nació, comió y bebió...

La doble ascendencia de Jesús es un tema central en *Efesios*:

Hay un solo médico, tanto de la carne como del espíritu, nacido y nonnato, Dios en el hombre, verdadera vida en la muerte, brotado de María y de Dios (7. 2).

Pues nuestro Dios, Jesús el Cristo, según la dispensación divina, fue concebido por María en su seno, de la semilla de David y del Espíritu santo (18. 2).

Efesios 19. 1 señala explícitamente el "misterio" del nacimiento de Jesús:

Y escondidas del príncipe de este mundo estaban la virginidad de María y su alumbramiento, y asimismo la muerte del Señor: tres misterios que gritan por ser proclamados, pero obrados en el silencio de Dios.

El apologeta Arístides de Atenas (145 de nuestra era aproximadamente) menciona una vez a la "virgen" en lo que se aproxima a una fórmula de fe. El texto podría contener interpolaciones posteriores³⁹:

Se le confiesa Hijo del Dios Altísimo, que descendió del cielo [para la salvación de los hombres] por obra del Espíritu santo; y [nacido] de una [santa] virgen [sin semilla y en pureza], tomó carne...

Sólo en Justino mártir, el apologeta y filósofo (muerto hacia el 165 de nuestra era), ganan cierta prominencia en

39. *Apología*, 15. 1; cf. E. Goodspeed, *Die ältesten Christlichen Apologeten*, Göttingen 1914, 19. En cuanto a los problemas textuales, cf. von Campenhausen, *Virgin birth*, 19-20 (ed. orig.: *Die Jungfrauengeburt in der Theologie der alten Kirche*, Heidelberg 1962); de Aldama, *María*, 18-19 y 330-331.

la discusión teológica⁴⁰ los temas marianos, en particular la concepción virginal de Jesús. Es posible, según dijimos, que Justino conociese el *Protoevangelio* y lo usara. Pero su interés en María sirve básicamente a un propósito cristológico y soteriológico: el que Jesús nazca de una virgen es, por un lado, prueba de su mesianidad y, por el otro, signo de un tiempo nuevo. Mientras la *Apología* de Justino se concentra en diversos pasajes sobre la defensa de la tradición de una concepción virginal (que es un milagro, aunque no increíble, a la luz de los paralelos paganos y de las predicciones proféticas)⁴¹, su *Diálogo con Trifón* el judío añade una nueva dimensión. Encontramos aquí, quizás por primera vez, el paralelo tipológico entre la virgen Eva y la virgen María⁴²: Eva creyó y obedeció a la serpiente, María creyó y obedeció al ángel. Eva se convirtió así, por su desobediencia, en madre del pecado y de la muerte, pero María, con su obediencia, llegó a ser madre de quien destruyó las obras de la serpiente.

Justino fue seguido por Ireneo en esta ampliación simbólica de la significación de María; Ireneo (que escribió hacia el 180 de nuestra era) fijó la base de esta tipología en la analogía paulina de Adán y Cristo⁴³:

El [Cristo] recapituló en sí mismo lo que se había hecho desde antiguo. Así como por la desobediencia de un hombre había entrado el pecado, y la muerte como resultado de él adquirió poder, así por la obediencia de un hombre penetró la justicia, que hizo florecer la vida de los hombres antes muerta. Y así como Adán fue originariamente hecho del suelo no arado y recibió su ser de la tierra virgen (pues Dios no había enviado aún lluvia y el hombre no había cultivado el suelo) y fue modelado por la mano de Dios (esto es, por la palabra de Dios "por la que todo fue hecho..."), de la misma suerte quien existía como Palabra, recapitulando en sí a Adán, recibió de María, todavía virgen, un nacimiento digno de esa recapitulación.

40. *Apología*, 1. 21; 22, 5; 31, 7; 46, 5; 54, 8; 63, 16. El pasaje más completo es 32, 9-35, 1. Cf. un estudio de Justino en von Campenhausen, *Virgin birth*, 23-26. 31-32; Delius, *Geschichte*, 52-58; y las secciones relevantes en de Aldama, *María*.

41. Entre los últimos son pasajes prominentes Is 11, 1; 51, 5; 7, 14; Mt 9, 2; Is 9, 6. Cf. *infra*, notas 122-123.

42. *Diálogo*, 100. Una referencia en la *Epístola a Diogneto*, 12, 7, se estima a veces como el primer ejemplo: "Entonces Eva no es seducida, y la virgen es objeto de confianza"; cf. de Aldama, *María*, 265, nota 9. Mas la fecha de la epístola es muy insegura (Altaner, *Patrologia*, 123).

43. *Adv. haer.*, 3. 21, 10; cf. 3. 22, 4; 5, 19, 1. Sobre Ireneo en este contexto, cf. los estudios de Plagnieux, *La doctrine*, y Jouassard, *La théologie*. Asimismo secciones en de Aldama, *María*; Delius, *Geschichte*, 58-63; y von Campenhausen, *Virgin birth*, 34-44.

Para Ireneo, los temas mariológicos se vinculan, no sólo a preocupaciones cristológicas en sentido estricto, sino, como muestra la tipología Eva-María de la cita que precede, a su visión total de la historia de salvación y a su teoría de la "recapitulación". En este contexto María podría aparecer como nueva Eva y en el umbral de la nueva humanidad, madre de ésta, en quien Dios ha efectuado un nuevo comienzo.

Las cuerdas pulsadas en Justino e Ireneo pronto fueron orquestadas, muy probablemente bajo el influjo adicional del *Protoevangelio*, cuya popularidad debió de alcanzar su cima antes del siglo II. Los padres de comienzos del siglo III (Clemente de Alejandría, Hipólito, Orígenes, Tertuliano) son propulsores de las tradiciones del siglo anterior. Manifiestan tener ya una considerable conciencia, tanto de las tradiciones marianas, como de las que hallamos en el *Protoevangelio* y de las controversias con ellas relacionadas. Aun las referencias hostiles a María del polemista pagano del siglo II Celso, conocidas a través de la refutación de Orígenes, bien pueden estribar (aparte de que Celso recurra tal vez a anteriores polémicas judías) sobre la ampliación hecha en el siglo II de los fragmentos de tradición mariana que contiene el NT. He aquí algunas citas del libro de Orígenes *Contra Celso*⁴⁴:

Después de eso presenta al judío sosteniendo una conversación con Jesús mismo y refutando a éste bajo muchos cargos, según piensa: primero, por haber imaginado la historia de su nacimiento de una virgen; y le reprocha el proceder de una aldea judía, y de una pobre campesina que se ganaba la vida hilando. Dice haber expulsado a ésta su marido, carpintero de oficio, pues resultó convicta de adulterio. Dice luego que, después de expulsarla su marido, y cuando andaba errante en forma deshonrosa, secretamente dio a luz a Jesús.

Pero volvamos a las palabras puestas en labios del judío, donde la madre de Jesús dicese haber sido despedida por el carpintero y que tuvo un hijo de cierto soldado por nombre Panthera. Veamos si quienes forjaron el mito, de que la virgen y Panthera cometieron adulterio y haber sido ella despedida por el carpintero, no estaban ciegos al urdirlo todo para desembarazarse de la concepción milagrosa por obra del Espíritu santo.

44. 1. 28, 32, 39. (Traducción al inglés de H. Chadwick, *Origen: Contra Celsum*, Cambridge 1953, 28. 31-32. 37-38).

No creo merezca la pena rebatir un argumento que él no esgrime con seriedad, sino sólo por burla: ¿era entonces hermosa la madre de Jesús? ¿Y por serlo tuvo Dios trato con ella, aun no pudiendo por su naturaleza amar un cuerpo corruptible? No parece que Dios se prendase de ella, pues ni era rica ni de estirpe real; nadie la conocía, ni siquiera sus vecinos. Es por consiguiente ridículo que diga: cuando el carpintero la aborreció y despidió, ni el poder divino ni el don de persuasión la salvaron.

No podemos discutir al detalle en el marco de este capítulo los desarrollos marianos de los padres. Pero al analizar el aumento de simbolismo mariano en el siglo II, tendremos que volver sobre los autores patrísticos. Son testigos importantes del estado de la tradición en el tardío siglo II, si no antes.

II. CUESTIÓN DE LAS TRADICIONES INDEPENDIENTES SOBRE MARÍA

Si accedemos a los textos marianos del siglo II con la esperanza de que reproduzcan ulteriores fuentes independientes que impulsen nuestra investigación, puede que el resultado nos decepcione. Muy poca información que no brinde el NT suministra la literatura extracanáonica, incluidos los apócrifos. Además, como en el NT, la madre de Jesús aparece casi siempre relacionada con preocupaciones y discusiones cristológicas. Aun cuando hubiese interés por la persona de María, nadie parece haber dispuesto de recuerdos independientes sustanciales sobre su vida y función en la primitiva iglesia. Las escasas noticias contenidas en fuentes ajenas al NT son al parecer rumores, tradición oral o especulación teológica, que ni siquiera las primeras generaciones pudieron comprobar.

Por otra parte en el siglo II los propios textos canónicos demostraron estar abiertos a desarrollos interpretativos, al ser impactados por nuevos acentos del cristianismo, disputas polémicas entre grupos opuestos (docetas, gnósticos, judaizantes) y, en fin, la exposición alegórica y tipológica de los pasajes bíblicos. El auge de las tendencias ascéticas y encratitas⁴⁵ a través de toda la iglesia abrió

45. Este movimiento acentuaba el celibato frente a las relaciones sexuales y el matrimonio.

camino a un nuevo e independiente acento mariano⁴⁶. La madre virginal de Jesús se convirtió entonces en el modelo idealizado de una santa y perfecta vida de pureza. Pero ni aun en los círculos que abrazaron la nueva orientación encontramos una mariología desarrollada y coherente. Para colmo, gran parte de ese desarrollo se produjo al margen del caudal cristiano, pues muchos de los escritos presentados en la sección precedente surgieron o fueron empleados en grupos repudiados por la iglesia. Algunos de ellos eran declarados heréticos por un grupo, mientras otros los tenían en la más alta estima. De una u otra forma, todos ellos reflejan los intereses de un grupo especial en un particular momento, y no nos sorprenderá hallar interpretaciones conflictivas y tradicionales enfrentadas.

1. Historial y posición de María

La más reciente investigación del *Protoevangelio de Santiago*⁴⁷ confirma el hecho de que este escrito no es ninguna excepción, y no suministra información nueva alguna sobre la "María de la historia". Aunque su autor escribe probablemente dentro de la iglesia, fácilmente se percibe en él un interés apologetico, que comparte con otros escritores del mismo período. María es para él el honorable modelo de una vida virginal pura, que él realza en cuanto voluntad de Dios para sus lectores. La vida de María se convierte de ese modo para él en vehículo de una teología con un acento específico. Su historia estriba sobre los evangelios canónicos, en especial las narraciones natalicias de Mateo y Lucas. Adiciones y modificaciones llevan el cuño de la ampliación hagiográfica. El autor aporta libremente detalles con objeto de dar viveza a su relato, extrayendo "no de la indagación histórica, sino solamente de su chispeante imaginación"⁴⁸. Lo cual no implica que

46. Junto con el interés preteológico en la figura de la madre, P. Ruch subraya el ascetismo como raíz segunda en importancia para el desarrollo mariológico: *Mariologische Wertungen*. En cuanto a la importancia de Siria en este contexto, cf. A. Hamman, *Le Sitz im Leben des actes apocryphes du nouveau testament*, en *Studia patristica*, Berlin 1966, 62-69.

47. Cf. *supra*, nota 25; asimismo en la bibliografía las obras sobre el *Protoevangelio*, por Cothenet, de Aldama, de Strycker, Smid, van Stempvoort.

48. De Strycker, *Protévangile*, 356. Cf. asimismo las observaciones metodológicas de Laurentin, *Court traité*, 169 (ed. cast.: *La cuestión mariana*, Madrid 1964).

determinados rasgos en el *Protoevangelio* no reflejen posibles tradiciones independientes, en particular cuando divergen de los datos bíblicos. Esas posibilidades son sin embargo escasas, como se desprende del estudio de dos referencias marianas importantes que se ha supuesto encierran una tradición más antigua.

1. Los nombres de los padres de María: Joaquín y Ana (1-5). Son nombres que no han tenido rivales; todas las referencias posteriores a la familia de María los aceptan. Ambos tienen precedentes en los LXX, de donde pueden estar tomados: Joaquín de Dan 13 (Susana); Ana de 1 Sam 1-2; Tob 1, 9. 20. Dado que, por ley de hagiografía, es rasgo común que reciba nombre quien no lo tiene, permanece dudosa la fiabilidad histórica de nuestra información, en especial cuando ya Lc 2 establece el paralelo entre María y Ana.

2. El nacimiento de Jesús en una cueva cerca de Belén (18, 1; 19, 1-3; 20, 3; 21, 3) ⁴⁹. Semejante localización difiere del "pesebre" de Lc 2, 7. 12. 16, pudiendo representar una antigua tradición antagonista. Idéntica localización aparece en el *Diálogo* de Justino (78. 5; que depende tal vez de nuestro texto), y luego en Orígenes. Del pesebre, sin embargo, se hace ulterior mención en el *Protoevangelio* (22, 2), como escondite en el que María pone al niño y lo oculta a los soldados de Herodes. La "cueva" pudo imaginarse como aprisco al que los pastores conducían el rebaño (Lc 2, 8), con pesebres en los que echar de comer a las ovejas. ⁵⁰

Ni siquiera los casos más leves en los que el autor diverge de la tradición sinóptica deben mirarse como reflejo de fuentes independientes. Por ejemplo, cuando sitúa la anunciación en Jerusalén (11, 1), es sólo consecuente con su cuadro geográfico general, que une a la referida ciudad toda la temprana vida de María. En el *Protoevangelio* puede percibirse el rastro de numerosos motivos literarios populares hallados en otros escritos de este género, por ejemplo, el silencio cósmico al momento de nacer el Salvador en 18, 2, de la relación que hace José en primera persona. Es una reminiscencia del nacimiento de Alejan-

49. En cuanto al motivo del *Protoevangelio* que se cita, cf. Benz, *Die heilige Höhle*.

50. Brown, *Birth*, 401. Hace referencia al pasaje isaiano 33, 16 (LXX): "Morará en una gruta alta de fuerte roca".

dro, del nacimiento del Bodhisattva, y de la Egloga IV de Virgilio⁵¹. En resumen, una cosa resulta clara: el autor del *Protoevangelio* no delata empleo de fuentes independientes significativas para la vida de María; tuvo al parecer como fuente principal los evangelios canónicos.

Además del "relato" del *Protoevangelio*, la tradición del siglo II contiene algunos detalles específicos sobre el historial de María, que han de ser examinados aquí. Que María fuese "galilea", se dice en los *Hechos de Pablo*. Semejante información es ciertamente una inferencia del encuadre de la anunciación lucana y en general de las noticias evangélicas, según las cuales Jesús era oriundo de Nazaret, en Galilea.

Con mayor fuerza todavía se reivindica en la literatura del siglo II que María era una davídica. Así parece suponerlo ya Ignacio (especialmente *Ef* 18, 2)⁵²; es claro en *Protoevangelio* 10, 1, Justino, Ireneo, *Ascensión de Isaías* y 3 *Cor*. Por supuesto, ya el NT dice del propio Jesús que era un davídico⁵³, y se refiere de "parientes del Señor" que fueron acusados ante el emperador Domiciano⁵⁴ de pretensiones a la realeza davídica. Con toda probabilidad, sin embargo, cualquier protesta histórica de ascendencia davídica hacíase a través de José (*Mt* 1, 20; *Lc* 1, 27). El *Diatessaron*, con referencia a *Lc* 2, 4, parece haber reivindicado que, tanto como José, era María de ascendencia davídica⁵⁵, y la atribución a ésta en el siglo II de abolengo davídico⁵⁶ se relaciona generalmente con el título "virgen" (y por consiguiente quizás con el pasaje davídico en *Is* 7, 13-14). Puede tengamos en esa atribución una deducción teológica que quiere reconciliar a Jesús en cuanto "Hijo de David" (*Rom* 1, 3; cf. *supra*, cap. 3 III 2) con la creencia en su concepción virginal. Todavía otra tradición, atestiguada por Orígenes y Efrén Siro (muerto en 375 d. C.),

51. Cf. Smid, *Protoevangelium*, 127-128. Van Stempvoort y Cothenet subrayan el material judeo-haggádico aquí y en otras partes. La referencia al silencio cósmico se interpreta a menudo como interpolación, pues el antiguo texto papirológico Bodmer V no lo contiene.

52. Cf. *supra*, p. 243; asimismo de Aldama, *María*, 78-80; W. Bauer, *Leben*, 13-15.

53. Brown, *Birth*, 505-512.

54. El relato de Hegesipo se halla en Eusebio, *Historia*, 3, 19-20.

55. Cf. *Ephrém: Commentaire de l'évangile concordant*, ed. de J. Leloir, Paris 1966, 58-60.

56. Cf. *supra*, cap. 6, nota 131.

atribuye a María origen levítico⁵⁷. Parece obvio que estas particulares afirmaciones genealógicas sobre su madre fueron modeladas según ciertos supuestos cristológicos relativos a la proveniencia del Mesías⁵⁸, y no pueden invocar otra significación que la teológica.

La claridad es menor en cuanto a los detalles que el crítico pagano Celso consigna, en su polémica anticristiana, como los refiere Orígenes. Por toda fuente, Celso recurrió a “un judío”, y su información puede llegar sustancialmente hasta antes de mediar el siglo II. Por ejemplo, Celso da por padre de Jesús a Panthera⁵⁹, y “ben Panthera” (hijo de Panthera) llama más tarde el Talmud a Jesús⁶⁰. El cargo de nacimiento ilegítimo se documenta una y otra vez⁶¹; por ejemplo, los *Hechos de Pilato* (2, 3) lo consignan como acusación judía ante Pilato, si bien no hay certeza sobre la fecha del pasaje⁶². Tertuliano refiere que, en la polémica pagana, Jesús es llamado “hijo de un carpintero y de una prostituta”, aludiendo tal vez a Celso⁶³. Es probable, sin embargo, que semejante polémica anticristiana presuponga la reivindicación cristiana de una concepción virginal, a la que opone una explicación más natural. El propio nombre del supuesto padre de Jesús, Panthera, ha sido explicado por algunos estudiosos como distorsión del vocablo “parthenos” (virgen)⁶⁴. Otros lo derivan de la palabra griega por “pantera”. No es raro que se llamen así algunos soldados romanos de la época⁶⁵; pero es vano el intento de hallar tras la historia de Panthera las “verdaderas” circunstancias del nacimiento de Jesús. Los par-

57. Orígenes, *Comentario a Romanos*, 1, 15 (PG, 14, 850C); *Ephrém*, 58-60; ambos autores rechazan esta tradición. Cf. *supra*, cap. 6, notas 85 y 131.

58. T. Sim. 7; T. Levi 2, 11; T. Dan 5, 10; T. Gad 8, 1; T. Jos. 19, 11 combinan todos ellos las líneas de David (Judá) y Levi, de suerte que Jesús aparezca como rey y sacerdote. No está claro si tales pasajes son interpolaciones cristianas de los *Testamentos*, o repiten más bien la esperanza de dos ungidos (mesías); cf. CBSJ, art. 68 § 104, y D. Slingerland, *The Testaments of the twelve patriarchs: a critical history of research*, Missoula 1977, especialmente 45-49.

59. Cf. *supra*, nota 44; Vagaggini, *María*, 47-65. Para una interpretación de la tradición de la “pobreza” de María, cf. Vogt, *Ecce ancilla*, 251-256.

60. b. Sabb. 104b; b. Sanh. 67a. Cf. (Strack-) Billerbeck, 1, 36-38; M. Goldstein, *Jesus in the Jewish tradition*, New York 1950, 35-39, 118-122 (sobre María).

61. Brown, *Birth*, 534-542, suscita la cuestión de si se remonta al mismo NT; cf. *supra*, cap. 7, 17.

62. HSNTA, 1, 453-454; cf. *supra*, nota 9.

63. *De spectaculis*, 30, 6.

64. Cf. L. Patterson, *Origin of the name Panthera*; JTS 19 (1917-1918) 79-80; J. Klausner, *Jesús de Nazaret*, Buenos Aires 1971, 25.

65. Cf. Deissmann, *Der Name Panthera*, en C. Bezold (ed.), *Orientalische Studien für Theodor Nöldeke*, Giessen 1906, 871-875.

ticulares del material celsiano pueden entenderse como distorsiones tendenciosas de conocidas tradiciones cristianas, más que como reflejo de fuentes independientes. La idea de que María era una pobre campesina puede estribar en el obvio malentendido de ser Nazaret una "aldea" judía sin relieve. El despidio de María por parte del carpintero a causa del adulterio haría eco a la tradición mateana sobre la duda de José. El andar ella errante y que diera a luz a Jesús en algún rincón recuerda el viaje a Belén, la cueva, el pesebre. Así, aunque la relación de Celso ciertamente nos familiariza con algunos temas de la primitiva polémica antijesuánica, puede que esta polémica contenga poca historia.

2. *María durante el ministerio de Jesús*

Poca importancia parece atribuirse al papel de María durante el ministerio de Jesús. Sin embargo, hay en ella referencias a los principales episodios de los evangelios canónicos, con elementos de interpretación y comentario.

En el fragmento del *Evangelio de los nazareos*⁶⁶ arriba citado (nota 14) aparece una nueva historia. Objeto del breve diálogo parece ser la afirmación de la impecabilidad de Jesús, quien no necesita del bautismo de Juan para el perdón de los pecados⁶⁷. Como en los sinópticos, aparecen juntos la madre y los hermanos. Al igual que la madre en Jn 2, 1-11 y los hermanos en Jn 7, 1-9, una y otros apremian a Jesús para que dé el paso al que él se opone. Parece que madre y hermanos malentienden su verdadera naturaleza⁶⁸, pero no queda clara la intención de criticar a María. Se destaca fija sobre Jesús la tendencia apologética, mientras que María se presenta como figura secundaria. Resch, Jeremias y otros consideran al logion "in-

66. Cf. A. Resch, *Agrapha: Aussercanonische Schriftfragmente*, Leipzig 1906, 233-234; J. Jeremias, *Palabras desconocidas de Jesús*, Salamanca 1979, 28.

67. Un pasaje paralelo del pseudo-Cipriano *Sobre la rebautización* (17) atribuye la escena a cierta apócrifa y, por lo demás, desconocida *Prædicatio Pauli*: "[Allí] encontraréis a Cristo, único que no pecó, y que dijo haber sido obligado por su madre María a recibir el bautismo de Juan casi contra su voluntad. Dicese asimismo que apareció fuego sobre el agua, cuando fue bautizado".

68. El paralelo de la nota anterior hace a María única responsable de la presión impropriamente ejercida sobre Jesús.

vención tendenciosa"; no puede, sin embargo, excluirse del todo una tradición independiente más antigua.

De la boda de Caná se hace mención en la *Epistula apostolorum* 5⁶⁹:

Entonces hubo una boda en Caná de Galilea, y fueron invitados él, su madre y sus hermanos. Y convirtió el agua en vino.

La madre y los hermanos aparecen aquí en grupo, según insinúa Jn 2, 21⁷⁰. No puede decirse si los cuenta entre quienes no comprenden a Jesús o entre los discípulos. Ireneo supone una crítica de María y de su precipitación, cual se halla en Jn 2, 4⁷¹:

Cuando María urgió el admirable signo y prematuramente ansió participar del cáliz que preveía, dijo el Señor, rechazando su prisa inoportuna: "Mujer, ¿qué tengo yo que ver contigo?".

Es obvio que Ireneo no veía contradicción entre esta reprensión y su exaltada imagen de María en otros pasajes.

El logion sobre la verdadera familia de Jesús (Mc 3, 31-35 par) ostenta un historial algo sorprendente e inusitado. Cuenta Epifanio de Salamina que ciertos "ebionitas" negaban la humanidad de Jesús apoyados en este texto⁷². En realidad ya Tertuliano citaba semejante lectura como "el mayor argumento" de docetas cuales Marción y Apeles, quienes sostenían que Jesús negaba en este logion su nacimiento carnal. Según lógica de ellos, el rechazar Jesús a "madre y hermanos", que estaban fuera, y apelar a la familia de discípulos, que estaba dentro, equivalía a negar madre y hermanos naturales y, por lo tanto, el haber "nacido". Tertuliano replicaba⁷³:

69. HSNTA, 1. 193.

70. Cf. *supra*, cap. 7, nota 30.

71. *Adversus haereses*, 3. 16, 7. Jouassard admite "un cierto reproche": *La théologie*, 276. Para una interpretación más benigna conforme con otros intentos de salvaguardar la inocencia de María, cf. de Aldama, *María*, 320-324.

72. *Panarion*, 30. 14, 5: "Niegan de nuevo que sea un hombre, basados aparentemente en la palabra que pronunció el Salvador cuando le fue dicho: 'He ahí que tu madre y tus hermanos están fuera', a saber, '¿Quiénes son mi madre y mis hermanos?' Y extendiendo la mano hacia sus discípulos, dijo: 'Los que hacen la voluntad de mi Padre son mis hermanos, madre y hermanas'".

73. *Adversus Marcionem*, 4. 19, 7; cf. *De carne Christi*, 7. 1.

No se le hubiera anunciado estar fuera su madre y sus hermanos con objeto de verle, si no tenía madre y hermanos.

En este contexto acentuaba él la circunstancia de que la madre de Jesús y los hermanos de éste (a los que consideraba hijos menores de María) no estuvieran entre los seguidores de Jesús, sino que permaneciesen fuera como prototipos de incredulidad ⁷⁴:

En la madre separada hay una figura de la sinagoga, y otra de los judíos en los hermanos incrédulos. En ellos está fuera Israel.

El logion 99 del *Evangelio de Tomás* contiene una forma de esta tradición ⁷⁵. Son ahora los discípulos de Jesús quienes informan a éste sobre los hermanos y la madre, que están fuera. El logion de Jesús sobre su verdadera familia se dirige ahora a los discípulos, quienes oyen la promesa de que "éstos son los que entrarán en el reino de mi Padre". Al parecer el contexto es la enseñanza de Jesús sobre el seguimiento. El logion 101 vuelve sobre los requisitos del verdadero seguimiento: con el amor a los verdaderos padres celestiales contrasta el odio a los naturales. La conclusión sugeriría que Jesús rechaza a su madre terrestre en favor de la otra verdadera, presumiblemente el Espíritu santo. (Según hemos visto, se halla en otro lugar la noción de un Espíritu santo femenino, en cuanto madre de Jesús). El rechazo de los padres humanos aparece una vez más subrayado por el logion 105. Se llama en él "hijo de ramera" a quien reconozca padre y madre. Puede especularse que semejante expresión refleja la po-

74. *De carne Christi*, 7. 13. Cf. 7. 9: "Los hermanos del Señor no creían en él, como afirma el evangelio divulgado con anterioridad al tiempo de Marción. De la madre se dice asimismo que no se adhirió a él, mientras que Marta, María y otras gozaban de su íntima compañía. Su incredulidad se manifiesta finalmente en este pasaje: Mientras Jesús enseña el camino de vida a sus adeptos de fuera, faltan los más cercanos". En 7. 13, Tertuliano añade una referencia a Lc 11, 27 como si tuviese el mismo significado: "Del mismo modo replicó a aquella exclamación, no negando el vientre y los pechos de la madre, sino llamando más bienaventurados a los que oyen la palabra de Dios".

75. Cf. *supra*, p. 236s; Logia 99, 101, 105. Comentario en J.-E. Ménard, *L'évangile selon Thomas*, Leiden 1975, 198-200. W. Schrager, *Das Verhältnis des Thomas-Evangeliums zur synoptischen Tradition und zu den koptischen Evangelienübersetzungen*, Berlin 1964, 122. 185-189; B. Gärtner, *The theology of the Gospel of Thomas*, London 1961, 137-138; R. McL. Wilson, *Studies in the Gospel of Thomas*, London 1960, 115-116.

lémica judía o pagana contra el nacimiento virginal, la cual recibe una interpretación apta para esclarecer por qué no se aplica a Jesús: Jesús puede ser el “hijo de una ramera” sólo para quienes se interesan por sus orígenes naturales, no para quienes conocen los verdaderos padres celestiales de él (y suyos). Es innegable el tenor gnóstico de estas interpretaciones. Sin embargo, si el *Evangelio de Tomás*, logion 99, refleja a este punto una tradición más antigua, puede haber un rastro de ella en una primitiva interpretación que refuerza el tono más negativo de Mc 3, 31-35 en contraste con Lc 8, 19-21.

La presencia de la madre de Jesús junto a la cruz (cf. Jn 19, 25-27) no es mencionada en el siglo II salvo por Taciano en su *Diatessaron*⁷⁶. Tampoco hallamos referencia alguna a una aparición postresurreccional de Jesús a María. Más tarde, el comentario de Efrén al *Diatessaron* atribuye a la madre de Jesús⁷⁷ la aparición de éste a María Magdalena junto a la tumba y el diálogo que sostiene con ella (Jn 20, 15-16). No hay pruebas de que esta corrección se remonte a Taciano, pero la presuponen otros textos de fecha posterior⁷⁸. En un desarrollo ulterior los *Hechos griegos de Tadeo*⁷⁹ (siglo VI) reivindican la prioridad absoluta de María en las apariciones pascuales: “Y se apareció en primer lugar a su madre y las demás mujeres”.

Estas fuentes del siglo II callan también en cuanto a la residencia de María en Efeso, que puede ser una inferencia de Jn 19, 27, al presumir que el discípulo amado fuese Juan de Efeso⁸⁰. Aun cuando existiera semejante tradición en el siglo V por el tiempo del concilio de Efeso (431 d. C.), no gozó de mucha aceptación. Su desarrollo se sitúa en el medievo.⁸¹

Además, la idea de la ascensión de María al cielo ha dejado una huella mucho mayor en la literatura del siglo III que en la del siglo II. M. Jugie, la autoridad más grande en este campo, concluía su monumental estudio con esta frase: “La tradición patrística anterior al concilio

76. Cf. Ephrém (supra, nota 55), 382.

77. Ibid., 386-391. Cf. supra, cap. 7, nota 80.

78. Cf. W. Bauer, *Leben*, 263; Gianelli, *Témoignages*.

79. *Acta Thaddaei*, 6 (*Acta apostolorum apocrypha*, ed. Lipsius-Bonnet, Leipzig 1891, 1, 277).

80. Cf. Brown, *Gospel*, 2, 923; asimismo supra, cap. 7, nota 61.

81. Cf. M. Jugie, *La mort et l'assomption de la sainte Vierge: étude historico-doctrinale*. Città del Vaticano 1946, 96-98.

de Nicea no nos suministra testimonio alguno sobre la asunción”⁸². El que de hecho se haya desarrollado esta tradición debe asociarse con la difusión de la devoción y piedad marianas en siglos posteriores. La raíz histórica de esa difusión está probablemente en el desarrollo que experimenta la función mariana de virgen madre de Jesús; tema de gran importancia para la primitiva cristología, muy fructífero en la prosecución de un interés independiente por la persona de María y su potencial simbolismo.

III. EL TEMA DE LA VIRGINIDAD DE MARÍA

Durante el siglo II es considerable el interés por la concepción y alumbramiento de Jesús, que contrasta con la falta de interés por cuanto atañe al papel de María en su ministerio. De nuevo casi todas las referencias marianas parecen reconocer como base el material canónico, es decir, las narraciones natalicias mateana y lucana. Ciertamente, hay en el siglo II, aun dentro de círculos cristianos, algunas pruebas de creencia en una generación normal de Jesús por un padre y una madre humanos. El testimonio abrumador, sin embargo, cae del lado de la concepción virginal.

En cuanto al hecho mismo del *nacimiento*, una línea de pensamiento cristiano acentuó sus aspectos milagrosos: ausencia de dolores de parto, o bien una “aparición” sin clarificar del niño. Otra línea, que reaccionaba al aparente docetismo implicado en semejantes milagros, insistía en la realidad del nacimiento de Jesús, al tiempo que acentuaba su singularidad en términos de la concepción virginal que a él precedía.

1. Entre judeocristianos y gnósticos

La invocación de una normal concepción humana no se restringía a un segmento específico del movimiento cristiano o a una herejía concreta, como si la concepción

82. *Ibid.*, 56. Cf. un trabajo reciente sobre la cuestión en W. Burghardt, *Testimony*; y A. Wenger, *L'assomption de la très sainte Vierge dans la tradition du VI^e au X^e siècle*, Paris 1955.

virginal fuese punto de grave división en la historia de la primitiva iglesia. Mencionamos ya la polémica tradición judía para la que el hijo de María era ilegítimo. La duda de José (Mt 1, 19-20) fue a menudo interpretada en el sentido de tal posibilidad⁸³. Desde campos diferentes, sin embargo, numerosos cristianos claramente miraban a José como padre natural de Jesús. Para Ireneo era señal de herejía ebionita atenerse a una generación humana de Jesús, cuando Dios había dado a la humanidad una nueva señal en su virginal concepción⁸⁴. En apariencia, Ireneo supuso el carácter polémico de esta posición judeocristiana, presumiendo se hubiese formulado para contrarrestar la tradición de la concepción virginal. Cierta confirmación de semejante lectura puede hallarse en la noticia que Ireneo tiene de que los referidos judeocristianos leen *neanis* (doncella) en Is 7, 14, más bien que *parthenos* (virgen), como los judíos contra quienes argüía Justino⁸⁵ que así querían invalidar la prueba de la profecía. Es también posible, sin embargo, que su posición reflejase simplemente la defensa de una tradición anterior contra “nuevas” reivindicaciones relacionadas con la concepción virginal, que ellos no estaban dispuestos a admitir. La tradición herética posterior delata una división entre los ebionitas: algunos persistieron en rechazar la concepción virginal, mientras que otros la aceptaron⁸⁶. A comienzos del siglo III Orígenes sabe aún de cristianos gentiles, aunque en realidad escasos, que no creían a Jesús concebido virginalmente⁸⁷; y el NT sirosinaítico contiene correcciones textuales a Mt 1, 16. 21. 25; Lc 2, 4. 5, que, según lectura de algunos, implicaría la paternidad natural de José.⁸⁸

La mayoría de las especulaciones gnósticas sobre el descenso celeste de Jesús parecen suponer a éste físicamente engendrado por José y María. Según Orígenes, no sólo los ebionitas, sino también los valentinianos afirma-

83. Cf. *Protoevangelio*, 13, 1 (HSNTA, 1, 381); Justino, *Diálogo*, 78, 3; *Hechos de Pilato*, 2, 3 (cf. *supra*, notas 9 y 62).

84. *Adversus haereseis*, 5, 1, 3.

85. *Ibid.*, 3, 21, 1; cf. Justino, *Diálogo*, 43, 7-8; 67, 1; 84, 3. Para el significado de Is 7, 14 en el original hebreo, cf. *supra*, cap. 5, notas 54-55.

86. Orígenes, *Contra Celsum*, 5, 61; Eusebio, *Historia*, 3, 27, 2-3; Epifanio, *Panarion*, 30, 2-3, 14, 16. Cf. el material en W. Bauer, *Leben*, 30-31.

87. Orígenes, *Comentario a Mateo*, 16, 12 (Mt 20, 29-34).

88. Cf. *supra*, cap. 5, nota 13; cap. 6, nota 110; Brown, *Birth*, 62-64, 130, 132, 396-397.

ban que "Jesús había nacido de José y de María"⁸⁹. La misma actitud se atribuye a Cerinto, a un gnóstico por nombre Justino y a Carpócrates. Ilustra su forma de combinar la concepción natural del Salvador con su origen sobrenatural el informe de Ireneo sobre un grupo innominado de gnósticos, según los cuales "Jesús nació de José y de María, y Cristo descendió a él, procedente de reinos superiores, sin carne e impasible"⁹⁰. Basados en el concepto de las dos naturalezas, humana una y divina otra, los valentinianos establecían un lazo entre la generación natural y la intervención divina.

Mientras que algunos gnósticos sientan una concepción y un nacimiento de Jesús del todo humanos, otros podían negar el nacimiento humano de Jesús, de acuerdo con Marción, quien sostenía que Cristo simplemente "apareció" como adulto⁹¹. Compartían esta última idea Cerdón, Saturnino, Basílides, Apeles y Monoimo⁹². La apócrifa 3 *Cor* hace referencia a la opinión heterodoxa de que "el Señor no vino en carne, ni nació de María"⁹³. Parece que semejantes docetas consideraban impropia la idea misma de un Cristo divino que se viese sujeto a un nacimiento humano. En el siglo II lo expresaba sucintamente el profeta Mani⁹⁴:

Lejos de mí confesar que Nuestro Señor Jesucristo descendiera mediante los naturales órganos reproductores de una mujer. Pues él mismo atestigua que descendió del seno del Padre.

El *Evangelio de Tomás* emplea el logion sobre la verdadera familia de Jesús para acentuar que éste procede de un Padre y de una madre celestes, mas no es posible decidir si *Tomás* presupone la tradición sinóptica de la concepción virginal de Jesús (aunque rechazase dicha tradición en cuanto a María). Aunque el *Evangelio de Felipe*

89. Orígenes, *Comentario a Tito* (fragmento latino, PG, 17. 1304).

90. Ireneo, *Adversus haereses*, 3. 11, 3.

91. Cf. Tertuliano, *Adversus Marcionem*, 1. 15, 19; 3. 11; 4. 7, 21.

92. Cf. las referencias en von Campenhausen, *Virgin birth*, 23, nota 3 (ed. orig.: cf. nota 39).

93. Cf. *supra*, p. 238s.

94. Citado por los *Acta Archaelai*, 54 (47; GCS, 16. 80). Cf. Epifanio sobre los maniqueos: *Panarion*, 66. 6, 9: "A tal punto llegó, pues, su vana labor, que no admitían ser el Unigénito, el Cristo que había descendido del seno del Padre, hijo de una mujer llamada María, nacido de la carne y la sangre y otras impurezas de mujeres".

(*supra*, p. 235 s) ⁹⁵ claramente emplea los relatos mateano y lucano, reputa aun así a Jesús descendencia de José (73, 8) y de María (59, 6). Niega que María concibiese sin marido por obra del Espíritu santo, pues éste es femenino (55, 23). Afirma que Jesús nació de una virgen, como de dos vírgenes recibió Adán el ser, "el Espíritu santo y la virgen tierra" (71, 16). La virgen madre, sin embargo, no es ya un ser humano, sino el símbolo de un poder divino. (Hallamos una idea similar en un fragmento del *Evangelio según los hebreos*). Símbolo del Espíritu santo es el nombre de ella: "hermana, madre y compañera" de Cristo (59, 6).

Si el *Evangelio de Felipe* es valentiniano, parecería confirmado el informe de Orígenes, según el cual los "valentinianos" consideraban a José padre natural de Jesús. (Orígenes no esclarece si este grupo conocía la concepción virginal; y de conocerla, si la combatía o interpretaba simbólicamente). Ireneo cita a valentinianos que se adhieren a la convicción de que Jesús "pasó a través de María como agua por un caño" ⁹⁶. Apenas cabe duda de que esta fórmula quería interpretar el nacimiento virginal. Tertuliano caracterizaba una posición valentiniana con la fórmula: *per virginem non ex virgine* (por la virgen, no de ella) ⁹⁷. Tal vez los valentinianos que aceptaban los cuatro evangelios canónicos aceptaban asimismo la tradición de la concepción virginal y empleaban semejantes interpretaciones para explicar que el Cristo divino no estaba mancillado por la mezcla de ningún elemento humano. Tenemos de hecho amplias pruebas patrísticas en cuanto a la figura valentiniana del "agua que fluye por un caño", enriquecida a veces por otras tales como "luz que pasa por una grieta" ⁹⁸. Parece también haber sido empleada por otros, así los bardesanitas ⁹⁹. Ya Ireneo la había denunciado y repelido por doceta. Mas parece haber ejercido cierta atracción sobre círculos interesados por la glorificación de María en cuanto virgen pura, según veremos.

95. Comentario en Wilson, *Gospel of Philip* (*supra*, nota 17), 81-82; J.-E. Ménard, *L'évangile selon Philippe*, Paris 1967, 136-137. 150-151. 201-203.

96. *Adversus haereses*, 1. 7, 2; cf. 3. 11, 3.

97. Tertuliano, *De carne Christi*, 20. 1; cf. 20. 2; *De resurrectione carnis*, 1; *Adversus valentinianos*, 27. Cf. pseudo-Tertuliano, *Adversus omnes haereses*, 4. 5 (CCL, 2. 1407).

98. Cf. W. Bauer, *Leben*, 37-38.

99. Cf. Adamancio, *De recta in deum fide*, 5. 9 (GCS, 4. 1901), donde se pone en labios del bardesanita Marino.

2. En los escritos patrísticos

En el siglo II la gran mayoría de escritores eclesiásticos admitía al parecer la concepción virginal como parte de su reconocimiento de los evangelios mateano y lucano. Atestigua el hecho de compartir todos ellos esta creencia la designación de “virgen” que se da a María, reflejo de Is 7, 14, cual lo cita Mt 1, 23 (Lc 1, 32). La *Epistula apostolorum* 3 explica ese título refiriéndolo a Jn 1, 13-14: “Creemos que el Verbo, hecho carne por la (santa) virgen María, fue transportado (concebido) en su seno por el Espíritu santo y nació, no por el placer de la carne, sino por la voluntad de Dios¹⁰⁰. La precisa interpretación de “virgen”, sin embargo, se fue desarrollando durante el siglo II.

Virginitas ante partum. En las referencias a María como “virgen” el acento recayó sobre su virginidad antes de dar a luz, es decir, María concibió a Jesús sin concurso de varón. Es lo que implican las narraciones evangélicas de Mt y Lc. Pero semejante noción tiene que significar la virginidad de María en el alumbramiento mismo, o su perpetua virginidad después de nacido Jesús. En esclarecimiento de lo cual Tertuliano, que rechazaba aún toda interpretación más amplia, acuñó la frase¹⁰¹: *Virgo quantum a viro, non virgo quantum a partu* (virgen en relación a un marido, no virgen en relación al parto).

Esta comprensión restringida de “virgen” es la única que puede comprobarse con certeza en las tempranas referencias de las cartas ignacianas. En *Ef* 19, 1 enumera Ignacio “tres misterios de silencio” que permanecieron ocultos al príncipe de este eón: la virginidad de María, su alumbramiento y la muerte del Señor. Como la muerte se menciona aparte, el término “virginidad” hace probablemente referencia al tiempo que le precede a aquella¹⁰². Claramente encauza Ignacio la idea de nacimiento virginal contra quienes niegan la verdadera humanidad de Jesús, dando así casi mayor importancia a la realidad del

100. HSNTA, I, 192-193.

101. *De carne Christi*, 23.

102. El término *parthenia* (virginidad) en *Ef* 19, 1 se ha leído a menudo como “estado de virginidad”. Ya Jerónimo citaba a Ignacio entre los testigos de la perpetua virginidad de María. Pero el contexto de su empleo bíblico en Lc 2, 36 para la virginidad de Ana antes del matrimonio habla contra esta interpretación. Cf. de Aldama, *María*, 230-233.

nacimiento que a la concepción virginal. En comparación con una generación natural, la concepción virginal estaría en sí misma expuesta a connotaciones docetistas, como lo sugieren las primitivas polémicas judía y judeocristiana contra ella. Pero Ignacio no vio ahí contradicción. El que Jesús naciera de una virgen era ya para él parte incuestionable de la tradición apostólica, que él aduce en formulaciones casi confesionales. Recalcaba él la paradoja de la simultánea generación divina y humana de Jesús el Cristo. Ambas eran necesarias para que se cumpliese el secreto plan universal de Dios.

El empleo ligeramente antidocetista de la concepción virginal continuó a lo largo del siglo II, razón por la que Tertuliano se oponía a toda extensión de la virginidad de María allende la concepción de Jesús. Aun siendo la concepción milagrosa la señal que Dios daba al mundo de que surgía una nueva raza espiritual, el subsiguiente nacimiento de Jesús era para Tertuliano del todo normal. Cualquier otra cosa era ceder a especulaciones docetistas y gnósticas. Resulta difícil ver más que la concepción virginal tras el empleo desarrollado de títulos como "casta virgen" o "virgen santa", cual se los encuentra en pasajes poéticos de los *Oráculos sibilinos*¹⁰³. La "virgen santa" tal vez llegue a no aparecer sino como una mediadora de la gracia. Pero es una "virgen", como vaso en el que se "vertió" el cuerpo del logos, es decir, virgen antes de la concepción. En vena análoga distingue el fragmento arriba citado del libro 1 (323), si es en absoluto una referencia

103. Cf. 8, 269-270. 357-358. No está del todo claro si son referencias marianas, pues pudieran ser alusiones simbólicas a la iglesia. Pareja dificultad rodea el empleo del título en la inscripción de Abercio (cf. *infra*, p. 269). Un estudio de estos textos en J. B. Bauer, *Oracula*, y de Aldama, *De quibusdam titulis*, 130-132. El desarrollo de estos títulos, empero, parece situarse mayormente transcurrido el siglo II y entrado el siglo III. El título mariano de *theotokos*, por ejemplo, que obtuvo luego tal prominencia, no está atestiguado con certidumbre antes de comienzos del siglo IV, reconociéndose hoy como interpolaciones los testimonios de Hipólito y de Orígenes que se aducen; cf. Laurentin, *Court traité*, 170 (ed. cast.: cf. nota 48). La "santidad" de María, cuya idea ganó importancia en disputas posteriores sobre la inmaculada concepción, está de hecho en el *Protoevangelio*, del siglo II, mas expresada en términos de pureza o santidad ritual ante Dios. Durante bastante tiempo continúa debatiéndose el factor ético: cf. Jouassard, *Le problème*. El título "virgen santa" aparece como tal por primera vez en Hipólito (*De Christo et antichristo*, 4; *Contra haeresim Noeti*, 17). Casos anteriores, así incluso los de la *Epistola apostolorum*, 3, han resultado espúreos; cf. de Aldama, *De quibusdam titulis*, 132-133.

mariana, entre el tiempo en que la *damalis* (¿novilla? ¿doncella?) dé a luz al logos y aquel en que la *alochos* (mujer casada) le imponga el nombre.

Virginitas post partum, o perpetua virginidad. Con el auge de las tendencias ascéticas y encratitas se produjo un cambio¹⁰⁴. Vimos cómo la admiración por la “pura” e “inviolada” virgen María dio lugar a escritos tales como el *Protoevangelio*, seguidos de la reflexión teológica. Un pseudo-Justino de finales del siglo II, cierto tratado de la *Resurrección*¹⁰⁵, preconizaban ya la necesidad de una concepción virginal, pues el hijo de la virgen “destruiría la procreación como fruto de placer desreglado y demostraría al príncipe de este mundo que Dios puede formar un ser humano sin apelar a la copulación humana”. En este clima ascético no sorprende que el llamar “virgen” a María eventualmente llegara a significar más que virgen *ante partum* (concepción virginal). Para muchos autores del siglo III incluía su virginidad *post partum*, es decir, virginidad perpetua. En el siglo II sólo el *Protoevangelio* parece (por implicación) suscribir el concepto, en conformidad con su plan global. Las primitivas profesiones de fe son todavía ambiguas al respecto. El credo romano, por ejemplo, simplemente dice: “Nacido del Espíritu santo y la virgen María”. Pero sínodos posteriores precisaron *ex María semper virgine* (de María siempre virgen), como única lectura correcta de la frase¹⁰⁶. Cuándo y cómo se convirtió la tradición de la perpetua virginidad de María en el corolario dominante de la tesis del nacimiento virginal, difícilmente se determinaría. Los penetrantes análisis de Hugo Koch han probado lo problemático que resulta retrotraer el concepto hacia Ireneo, Justino o Ignacio¹⁰⁷. Testigo efectivamente inequívoco es un frag-

104. Cf. *supra*, nota 45.

105. Frg. 107, líneas 89-93; *Fragmente vornicänischer Kirchenväter in den Sacra Parallela*, ed. K. Holl, Leipzig 1899, 39. Cf. sobre este texto von Campenhausen, *Virgin birth*, 56-57 (ed. orig.: cf. nota 39).

106. Para un estudio de primitivas confesiones de fe, cf. de Aldama, *María*, 7-32, y Carpenter, *The birth*. El primer sínodo de occidente que suministra claridad racional a la interpretación del *semper virgo* parece fue el de Milán en 391 d. C. (cf. Ambrosio, *Epístola*, 42, 5-7; PL, 16. 1125-1126; también *supra*, cap. 4, nota 27).

107. Cf. sus estudios, *Adhuc virgo* y *Virgo Eva*. Ello no excluye la posibilidad de que algunos textos de Ireneo (*Adversus haereses*, 4. 55, 2; *Demonstratio*, 54) puedan leerse de forma que impliquen la virginidad en el nacimiento, aun cuando el acento sea cristológico. Cf. Burghardt, *Western*, 121-122; Delius, *Geschichte*, 61.

mento (siríaco) del pseudo-Justino, que hoy casi todos los estudiosos asignan a una época muy posterior¹⁰⁸:

Justino, autor contemporáneo de Augusto, Tiberio y Gayo, escribe en su tercer discurso: María la galilea es la madre de Cristo, quien fue crucificado en Jerusalén, sin haberse unido a su marido; y José no la repudió. José empero continuó santamente sin mujer y con los cinco hijos habidos de un matrimonio anterior. Y María continuó sin marido.

Una dificultad con que tropieza el aserto de la perpetua virginidad de María es la mención de "hermanos" y "hermanas" de Jesús en los evangelios canónicos y en Pablo¹⁰⁹. El *Protoevangelio* entiende esos vínculos como de hijos habidos por José en matrimonio anterior, es decir, hermanastros y hermanastras de Jesús (9, 2; 17, 1; 18, 1). Esta explicación, que aparece en Clemente de Alejandría, pronto se admitió y llegó a ser *opinio communis* en la iglesia hasta mediado el siglo IV. (En occidente Jerónimo sustituyó "hermanos" por una construcción diversa, basada en la lectura de "primos", o parientes más inmediatos. No hay, sin embargo, pruebas de semejante interpretación en fechas anteriores y, a este respecto, puede ponerse en duda la existencia de una tradición independiente tras el *Protoevangelio*, aun visto su carácter secundario, para la mayoría de los efectos de este escrito. Orígenes, que suscribe la explicación¹¹⁰, no parece considerarla antigua. La atribuye al *Evangelio de Pedro* y al *Protoevangelio*, y admite que la tradición de los hermanastros de Jesús se apoya en personas ansiosas de asegurar la perpetua virginidad de María.

La idea de la virginidad perpetua de María tropieza con una dificultad ulterior, y es la necesidad de suponer que José, el "esposo" de María, nunca consumara con ella el matrimonio¹¹¹. La literatura del siglo II no trata directa-

108. B. H. Cowper, *Syriac Miscellanies*, London 1861, 61.

109. Cf. *supra*, p. 50, 72s; HSNTA, I, 418-426.

110. *Comentario a Mateo*, 10, 17; *Comentario a Juan*, I, 4 (6); *Homilía 7 sobre Lucas*.

111. Un tratado pseudo-atanasiano, *De incarnatione contra Apollinarium*, I, 4, lo toma por tradición generalmente aceptada: "Pues está atestiguado que permanecieron vírgenes (*athigeis*)" (PG, 26, 1097). El escrito es de finales del siglo IV. En occidente fue Jerónimo quien con más fervor abogó por una solución alternativa, en la que "hermanos" y "hermanas" de Jesús no eran hijos ni de José ni de María, con lo que propició la acentuación de la virginidad de José. Para el desarrollo patristico, cf. el (algo apologético) libro de G.-M. Bertrand, *Saint Joseph dans les écrits des pères, de saint Justin à saint Pierre Chrysologue*, Paris-Montreal 1966.

mente este asunto, aunque quienes entendieran el nacimiento de Jesús al modo ascético o docetista es de suponer compartirían tal convicción. Orígenes entendió que el aserto de un matrimonio sin consumir no estaba claramente garantizado en los escritos canónicos del NT, por lo que él no lo propugnaba exegéticamente. Consideraba esa idea como “apropiada”, en cuanto que era el “modo prudente” de pensar en relación con María, sobre la que había descendido el Espíritu santo y el poder del Altísimo, pues ello daba pie a la afirmación de haber sido María la primicia de las mujeres perpetuamente castas¹¹². Pese a sus personales propensiones ascéticas, Tertuliano sostuvo sin compromiso la sentencia contraria: Jesús fue concebido virginalmente, pero José y María consumaron el matrimonio, fruto del cual fueron los “hermanos” de Jesús¹¹³. Tal era para Tertuliano el probable significado de los textos bíblicos. En su argumentación antidoceta y antignóstica parece convencido de estar defendiendo la genuina tradición apostólica contra las innovaciones.

Desconocemos el origen puntual de la tradición de la perpetua virginidad de María, aunque el *Protoevangelio* aporta noticias de él. Ese escrito influyó en la difusión de una tradición claramente relacionada con la creciente veneración de la virgen, en cuanto prototipo de una vida de perfección santa y virginal.

Virginitas in partu, o milagroso alumbramiento del niño. El *Protoevangelio* es asimismo primer testimonio de otra ampliación del título “virgen” dado a María: el concepto de la virginidad de María *in partu*, es decir, haber ella dado a luz conservando intactos sus órganos. Así lo presume el episodio de Salomé en el referido *Protoevangelio* (19, 3-20)¹¹⁴:

La partera salió de la cueva, y Salomé se la encontró. Y dijo a ésta: “Salomé, Salomé, tengo una nueva visión que referirte: una virgen ha dado a luz, cosa que su naturaleza no permite”. Y Salomé dijo: “Vive el Señor mi Dios, si no extendiendo mi dedo y compruebo su estado, no creeré que una

112. *Comentario a Mateo*, 10, 17 (Mt 13, 53s).

113. McHugh, *Mother*, 448-450, intenta negar ambas cosas por lo que afecta a Tertuliano, basado en un argumento del silencio que no convence.

114. HSNTA, 1. 358. Para un estudio sobre Ignacio, Ireneo y Justino en cuan-

virgen ha dado a luz". Y Salomé entró, y la dispuso con objeto de comprobar su estado. Y dijo a voz en grito: "He tentado al Dios viviente...".

Este relato, cuyo valor histórico es muy inseguro, puede tenga fines apologéticos. Se cita en el siglo III, por parte de Clemente de Alejandría, y también con posterioridad a esa fecha¹¹⁵. De hecho es muy posible que numerosas otras fuentes del siglo II compartan semejantes creencias. Realzan éstas el misterio del nacimiento de Jesús, sugiriendo que el niño sólo "aparece", sin que la madre experimente los dolores del parto ni intervenga activamente. El mismo *Protoevangelio* habla de una gran luz, que poco a poco cedió, hasta que el niño por fin hubo aparecido (19, 2). En la *Ascensión de Isaías* hay un relato semejante¹¹⁶. En casa de José, estando él presente, se produce el nacimiento de misteriosa aparición exenta de dolor, que deja "admirada" a la madre, y a los extraños exclamando: "No ha dado a luz; la partera no ha acudido, ni hemos oído gritos de dolor". Aunque en apariencia este relato contradice al episodio del *Protoevangelio* en el que actúa la partera, delata idéntica tendencia a rodear de misterio el nacimiento y presentarlo como un milagro.

Uno de los textos más interesantes a este respecto es el pasaje de los *Hechos de Pedro*, 24 arriba citado¹¹⁷. El contexto presenta a Simón Mago insistiendo en que Jesús es hijo de José. La respuesta de Pedro incluye una serie de profecías, todas las cuales convergen en el carácter único, misterioso, del nacimiento de Jesús. Is 53, 8; 53, 2 y 7, 14 son objeto de alusión; pero a ello sigue una expresión más paradójica: "Ha dado y no ha dado a luz". (Expresión que debió tener cierta circulación: Clemente de Alejandría lo cita en relación con el episodio de la partera en el *Protoevangelio*; Tertuliano lo toma por un dicho apócrifo de Ezequiel, que él rechaza a causa de su ten-

to "testigos" de la virginidad de María en el alumbramiento, cf. K. Rahner, *Virginitas in partu*, 147-148, nota 39. Una buena reseña de las visiones actuales de la cuestión en Laurentin, *Court traité*, 177-181 (ed. cast.: cf. nota 48).

115. *Stromata*, 7, 16 (93, 7-94, 2); Orígenes, *Comentario a Mateo*, 10, 17.

116. Cf. *supra*, nota 32. Para la interpretación, cf. de Aldama, *María*, 204-205; Cothenet, *Marie*, 79.

117. Cf. *supra*, nota 31. Cf. para este texto el extenso comentario de Aldama, *María*, 122-128; asimismo L. Vouaux, *Les actes de Pierre*, París 1922, 367-370.

dencia doceta) ¹¹⁸. Hay otra profecía en los *Hechos de Pedro*: "No hemos oído grito alguno, ni ha acudido la partera", cita, al parecer, de la *Ascensión de Isaías*. Pero la ausencia de partera y la falta de dolores de parto entran en la descripción del alumbramiento de María en la 19ª *Oda de Salomón* (7-9) ¹¹⁹:

Así la virgen llegó a ser madre merced a grandes miserias.
cordias. Sobrevinóle el trance y tuvo un hijo sin dolor...
No necesitó partera, pues él hizo que transmitiera la vida.
Dio a luz por propia voluntad, como si fuera un varón.

Difícilmente podría decirse bajo qué condiciones tuvo origen semejante tradición. Claramente se sitúa en el siglo II. Si la última frase quisiera hacer referencia a Jn 1, 13, toleraría una comprensión conforme a la cual dicho versículo atestiguaría la concepción y/o nacimiento virginales. Una idea similar hallamos en la *Ascensión de Isaías*. Los *Hechos de Pedro* contienen una tercera profecía: "No nació de las entrañas de una mujer, sino que bajó de un lugar celeste". En esta forma el dicho claramente encierra connotaciones docetistas, aun no habiéndolo entendido así su autor. Si corresponde a un logion del apócrifo de *Baruc* (eslavo) ¹²⁰ ("Este es mi ungido, mi elegido, que nació sin que el seno de [la madre] sufriese violación; dícese haber nacido y sufrido"), podría inculcar la virginidad de María *in partu*.

De hecho difícilmente se trazaría una divisoria entre la afirmación de la virginidad *in partu* y una cristología docetista. Algunos dichos apenas citados suenan mucho a negaciones docetas y gnósticas del nacimiento real de Jesús. Aun cuando la virginidad de María llegara a incluir su virginidad *in partu* como consecuencia de aguda preocupación por el honor y la pureza de María, que da origen a dicha idea, como lo sugiere el *Protoevangelio*, fácilmente podrían admitir tal comprensión quienes sin

118. Clemente, *Stromata*, 7, 16 (95); cf. Epifanio, *Panarion*, 30. 30, 3; Tertuliano, *De carne Christi*, 23; "Leemos efectivamente en Ezequiel de aquella novilla que 'parió y no parió'".

119. Cf. J. H. Charlesworth, *The Odes of Solomon*, Oxford 1973, 82. En cuanto a la fecha (150 aproximadamente d. C.), cf. HSNTA, 2. 809-810; asimismo Plumpe, *Little-known*, 574-577; Charlesworth quisiera una fecha anterior.

120. Citado por A. von Harnack, *Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius*, Teil II: *Die Chronologie*, Leipzig 1958, 561.

ambages adoptaban una postura docetista. De este modo hallamos, a finales del siglo II, una situación algo paradójica. Mientras que la iglesia había querido refutar el docetismo por razones cristológicas, afirmando la realidad del nacimiento virginal en cuanto *nacimiento* genuino, fomentó al mismo tiempo la glorificación de la virgen María por razones de ascetismo, permitiendo se interpretase el nacimiento en términos de inviolada virginidad, con riesgo de que se insinuase el docetismo. Tertuliano lo advirtió. Rehusando suscribir la virginidad de María en el parto y después de él, quería prolongar la antigua batalla contra quienes negaran la naturaleza humana del Salvador.

IV. OTROS TEMAS MARIANOS

En la tradición posterior recibió nuevo apoyo la interpretación amplia de la virginidad de María. Hemos referido ya que, con Gregorio Niseno y Agustín, Lc 1, 34 comenzó a entenderse como "voto" de perpetua virginidad por parte de María¹²¹. A la narración de la infancia de María en el *Protoevangelio* 4, 1 subyace en efecto la idea de un servicio perpetuo bajo la forma de voto por el que Ana consagra María al Señor. Mas con el desarrollo de la piedad mariana en cuanto fenómeno a merced de su propio ritmo, desarrolláronse también otras líneas simbólicas, al paso que los cristianos veían la función de María con el contexto más vasto de la divina historia de salvación.

Algunos de entre estos temas simbólicos se remontan al siglo II. La teología apologética de Justino Mártir se basaba ampliamente en el esquema contextual de la profecía y su cumplimiento. El AT era para él un libro de tipos a la espera de su realización antitípica en la historia de Jesús. La concepción virginal en cuanto tal era un hecho predicho por Is 7, 14¹²². Esto aparte, la bendición de Jacob sobre Judá (Gén 49, 11: "En la sangre de la uva lava él la túnica"), profetizaba que Jesús nacería de la virgen: por sus venas corría verdadera sangre, mas, como la sangre de la uva, debía su origen sólo al poder de Dios.¹²³

121. Cf. cap. 6, nota 28.

122. *Apología*, 1. 33; *Diálogo*, 68, 84.

123. *Apología*, 1. 32; *Diálogo*, 54, 2; 63, 2; 76, 2.

Hay en Justino un tipo que se demostró particularmente fecundo: el cotejo de la "virgen Eva" con la "virgen María"¹²⁴:

Pues Eva, siendo virgen e incorrupta, concibió la palabra de la serpiente y dio a luz la desobediencia y la muerte. Pero María la virgen, llenándose de fe y gozo, cuando el ángel Gabriel anunció que el Espíritu del Señor vendría sobre ella... respondió: "Hágase en mí según tu palabra".

Sólo Justino ostenta aquí esta tipología, aunque puede ser más antigua y basarse en los tipos paulinos del primero y segundo Adán (Rom 5, 12-21). El motivo de la segunda Eva reaparece nuevamente trabajado en Ireneo. Lo enmarca el divino plan de salvación, entendido de suerte que a la profecía corresponda precisamente su cumplimiento¹²⁵. No sólo es María el anticipo de Eva, "desahaciendo" con su obediencia el nudo de la desobediencia de ella, sino que Adán, nacido de la tierra virgen, es puesto además en paralelo con Cristo, nacido de la Virgen. Semejantes paralelos revelan a Ireneo la cohesión teológica de la divina obra de "recapitulación". Dar a luz no agota la función de María. Si Eva cooperó con el demonio para traer la muerte al género humano, la obediencia de María fue el presupuesto de la universal salvación y redención por Cristo.

Muchos otros tipos, luego objeto de elaboración simbólica en un contexto mariológico, no pueden rastrearse en la literatura del siglo II. Por ejemplo, Gén 3, 15, que predice el triunfo de la "semilla de la mujer" sobre la serpiente, recibió de Ireneo una temprana interpretación cristológica: Cristo era la semilla¹²⁶. Una interpretación explícita, sin embargo, de la mujer en cuanto idéntica a María, o una lectura mariológica de la segunda mitad del versículo, como en la Vulgata ("ella aplastará tu cabeza"),

124. *Diálogo*, 100, 5.

125. *Adversus haereses*, 3, 32, 1; 22, 3-4; cf. 18, 7; 21, 10; 5, 19, 1; *Epidexis*, 33. Cf. el tema de Eva y María en Koch, *Virgo Eva*; von Campenhausen, *Virgin birth*, 34-44 (ed. orig.: cf. nota 39); Jouassard, *La nouvelle Eve*; Laurentin, *Court traité*, 42-44 (ed. cast.: cf. nota 48); de Aldama, *María*, 273-293.

126. *Adversus haereses*, 3, 23, 7; 4, 40, 3; 5, 21, 1; cf. Laurentin, *L'interprétation*, 93-97; de Aldama, *María*, 295.

no están documentadas antes del siglo IV¹²⁷. Ciertamente, puede ir implícita una referencia a María en el paralelismo María-Eva.

La interpretación mariológica de Cant, donde María es la esposa, no puede rastrearse antes de la primitiva iglesia. Estuvo en boga durante la edad media, comenzando con Ruperto de Deutz, comentarista del siglo XII. Aun el título "esposa" dado a María, que podría evocarse a muchos textos bíblicos, tiene un historial primitivo muy vacilante, y su primera documentación clara pertenece al siglo IV.¹²⁸

Examinemos ya la referencia a la "mujer revestida del sol" en Ap 12. Dos padres del siglo IV, Epifanio y Andrés de Cesarea, refieren que "algunos" veían en esa mujer a María, la madre de Jesús¹²⁹. No sabemos a quiénes aluden, mas esa referencia puede que no nos lleve mucho más allá de su propia época. La tradición anterior, a comenzar con Hipólito, vio en la mujer una figura de la iglesia, sin establecer su relación con María¹³⁰. De hecho debe seguir planteada la cuestión de si hay o no tradición antigua que vea en María un símbolo de la iglesia, bien en relación con pasajes bíblicos, o bien de manera independiente¹³¹. Varios textos del siglo III parecen apuntar en esa dirección, aunque no muestran más que un paralelo entre María y la iglesia. Clemente de Alejandría señaló que una y otra son vírgenes, y por ello inmaculadas; ambas madres, y por ello amorosas¹³². Tertuliano, que expone la creación de Eva, sostiene que estaban en la mente de Dios las bendiciones que acarrearía a Adán "el sexo de María y asimismo el de la iglesia"; Tertuliano deja empero inconclusa la sucesión Eva-María-iglesia¹³³. Es difícil determinar el signi-

127. Cf. *supra*, cap. 2, nota 26. Para la historia de la cuestión, cf. R. Laurentin, *L'interprétation*, D. J. Unger, *The First-Gospel: Gen 3: 15*, St. Bonaventure, NY, 1954, lee los argumentos con propósito admitidamente apolo-gético.

128. Cf. von Campenhausen, *Virgin birth*, 60, nota 2 (ed. orig.: cf. nota 39). El ejemplo más temprano parece ser Cirilo de Jerusalén, *Catechesis*, 12, 26. Para las diversas interpretaciones de Cant, cf. F. Ohly, *Hohenlied-Studien: Grundzüge einer Geschichte der Hohenliedauslegung des Abendlandes bis um 1200*, Wiesbaden 1958.

129. Cf. *supra*, cap. 8, nota 28.

130. Cf. los textos estudiados por Prigent, *Apocalypse*, 3-23.

131. Para la respuesta positiva a esta cuestión, cf. Barré, *Marie*; y la rica obra de Müller, *Ecclesia-Maria*. Cf. sin embargo la atenta crítica de Congar en *Marie*. Mucho más vacilante es von Campenhausen, *Virgin birth*, 43-44 (ed. orig.: cf. nota 39).

132. *Paidagogos*, I, 6 (42, 1). Pero ni siquiera la referencia a María es del todo clara.

133. *Adversus Marcionem*, 2, 4.

ficado de la "virgen sin mancilla" en la famosa, aunque oscura, inscripción de Abercio, procedente de Hierápolis, en Frigia (180 aproximadamente d. C.)¹³⁴:

Teniendo por compañero a Pablo, la fe se abrió paso por doquier y puso ante mí como alimento el pez del manantial, fuerte y puro, que la virgen sin mancilla pescó y dio como alimento a los amigos, siempre aprovisionada de dulce vino, y ofreciendo, con pan, la copa mezclada.

Se ha propuesto la referencia tanto a María como a la iglesia, o a ambas juntamente. Si es posible esta última interpretación, tendríamos en ella un testimonio de que, por lo menos en Asia menor de finales del siglo II, era aceptado el simbolismo María-iglesia.

Las dimensiones de este libro nos impiden proseguir ulteriormente el desarrollo de las diversas tradiciones esbozadas. Queda ya claro cómo, aunque demostrablemente no se transmitieron en la literatura del siglo II relatos marianos significativos independientes de los del NT, podemos aun así detectar en ella el origen de muchos desarrollos marianos posteriores. En un contexto eclesiástico diversificado, los textos neotestamentarios sobre María, por escasos que fuesen, convirtiéronse en el punto inicial de un rico despliegue imaginativo en orden a un nuevo cuerpo doctrinal. Esta doctrina se hacía eco de los acentos polémicos, devocionales y éticos de la iglesia del siglo II. La historia de la madre de Jesús hizo surgir la historia de la piedad mariana y de la mariología.

134. Cf. J. Quasten, *Patrología I*, Madrid 1961, 166-168, traducción y bibliografía.

CONCLUSIONES DE ESTE ESTUDIO *

Al concluir nuestro estudio de María en el NT, conviene enumerar al menos las conclusiones más importantes a que hemos llegado. El material sometido a nuestra investigación era relativamente ligero; no es frecuente en el NT la mención de la madre de Jesús. Y por importante que sea el puesto que a ella asignan algunos textos (por ejemplo, el relato lucano de la infancia), otros hay que hablan negativamente de ella (Mc 3, 20-35), o a lo sumo neutralmente (Gál 4, 4). No hemos querido encontrar una "alta mariología" en el NT empleando el argumento del silencio, es decir, que autores como Mc, en quienes falta la mención explícita de la concepción virginal, callen en relación a ella porque la dan por supuesta. Hemos presumido a lo largo de toda la obra que la imagen neotestamentaria de María sólo puede obtenerse de lo dicho por los textos, o que lícitamente pueden entrañar.

Al evaluar los pasajes evangélicos que nombran a María, hemos sido conscientes de que las imágenes marianas de finales del siglo I, y preferidas a veces de un evangelista, han sido retrotraídas al ministerio de Jesús¹. Aunque semejante retorno es ordinariamente de un tenor favorable a María, no siempre tiene que ser así. La imagen negativa de María en el evangelio marcano no muestra por fuerza a la "verdadera" María, opuestamente a la María creyente y obediente de Lc. La preocupación

* M. M. Bourke hizo una primera redacción de este capítulo, que fue discutido en la asamblea editorial habida en marzo de 1978, como también en la subsiguiente y plenaria de abril de 1978.

1. Cf. *supra*, cap. 2, II 2a, en cuanto al problema de la relación del tercer estadio en la formación del evangelio (la visión del evangelista) con el primero (el ministerio histórico de Jesús).

marcana por la acentuación del malentendido que los discípulos de Jesús muestran durante el ministerio de éste, bien pudiera haberse extendido a la figura de María². Con esta cautela procedemos al resumen de nuestras conclusiones.

I. IMAGEN DE MARÍA PREVIA A LOS EVANGELIOS

Puesto que Hech menciona a María sólo una vez (1, 14), es claro que no interesaba a Lc exaltar su función en la comunidad postpascual. Corresponde sin duda al diseño evangélico que hace de ella el puesto que luego le asigna en el grupo de creyentes; el equipo, sin embargo, no consideró Hech 1, 14 como creación lucana, sino como tradición merecedora de credibilidad. Aunque es imposible determinar el momento en que María comenzó a creer, o la causa que a ello la indujo, compartía la fe en Jesús con la más primitiva comunidad. Esta conclusión incide con especial peso sobre el modo en que debe juzgarse el diseño marcano de María. Hemos dicho que su interés por acentuar el equívoco de los discípulos respecto a Jesús puede comprometiera también la imagen de María. Mas siendo ella desde el comienzo miembro de la comunidad postpascual, resulta improbable que una anterior incomprensión del hijo sea simple creación de Mc o de la tradición por él reproducida; pues es a duras penas creíble, de no haber una base para ello, se atribuya semejante incomprensión a la madre fiel del Señor resucitado. Esa base parece haber sido el hecho de que, en efecto, no siguió a Jesús durante el ministerio.

La única referencia a María en el escrito neotestamentario más antiguo a ella alusivo, Gál, expone el simple hecho de que el Hijo de Dios "nació de una mujer" (4, 4). Semejante afirmación interesa teológicamente por su contenido cristológico y apunta hacia la verdadera humanidad de Jesús. La expresión "nacido de mujer" hállase en el AT, en Qumrán y en otros pasajes del NT como sencilla designación del ser humano; no hemos hallado otro sentido de ella para el empleo paulino. Tampoco hemos hallado en otros textos de Pablo referentes al origen de Jesús

2. Cf. *supra*, cap. 4, notas 8 y 12.

indicación alguna de una función extraordinaria asignada a María en el nacimiento de Jesús, a ningún nivel, ni paulino ni prepaolino.

II. LA IMAGEN DE MARÍA EN LOS RELATOS DE LA INFANCIA

Poco dice de María el relato mateano de la infancia, aparte de la concepción virginal. Por otra parte, la valoración evangélica que hace Lc de María queda principalmente depositada en su relato de la infancia. Gabriel la saluda como una favorecida por Dios (1, 28, 30); en la respuesta que a él da, muéstrase ella misma como obediente sierva del Señor (1, 38); “madre de mi Señor” la llama Isabel (1, 40) y la declara bendita a causa de cuanto Dios ha hecho por ella (1, 42), creyente en el cumplimiento de la palabra a ella dicha (1, 45). La grandeza de lo hecho con ella por Dios, reconócela María en el Magnificat; humilde sierva suya, predice que las generaciones venideras repetirán el macarismo o bienaventuranza de Isabel.

No adoptó el equipo la visión según la cual Lc presentaría aquí a María como hija de Sión o Arca de la alianza. Reconocimos, sin embargo, que sí hace que represente a los *anawim*, pobres de Israel, con cuantas connotaciones ello envuelve en punto a una humilde obediencia de Dios y de su palabra. Rechazada la idea de que la información lucana derivase de noticias suministradas directa o indirectamente por María, vimos en la imagen que de ella hace el influjo de textos en ese evangelio que narran el ministerio, donde la madre de Jesús aparece como fiel oyente de la palabra de Dios. La influencia de unos y otros textos —de la infancia y del ministerio— es probablemente recíproca. El aceptar Lc la tradición de la concepción virginal indúcele a una presentación de María que hace de ésta oyente fiel de la palabra durante el ministerio de Jesús; inversamente, la obediente fe que manifiestan los textos del ministerio fue retrotraída hacia los textos de la infancia, cuyas tradiciones delatan el tratamiento lucano.

Esta fe de María, cuya fe se remonta a la concepción de Jesús, es sustancialmente complementada en la narración del nacimiento, cuando Lc nos la presenta meditando el significado de las cosas que han acontecido (2, 19. 51).

Creer para ella no equivale a comprender con claridad todos esos sucesos; pero siendo ella la fiel sierva del Señor, intenta penetrar su significado.

III. FUNCIÓN DE MARÍA DURANTE EL MINISTERIO DE JESÚS EN LOS CUATRO EVANGELIOS

1. Los sinópticos

Nos hemos referido a "una imagen negativa" de María en Mc. Como se indicó en el cap. 4 I de nuestro estudio, el texto principal que fundamenta semejante noción es Mc 3, 20-35. Convinimos en que el pasaje proviene de la redacción marcana. Reduciendo a la unidad 3, 20-21, 22-30 y 31-35, muestra el evangelista cómo, en estimación suya, María está a este punto fuera de la "familia escatológica de Jesús"³. Aunque en sentir de un miembro del grupo Mc bloqueaba de ese modo un desarrollo mariológico posterior, era acuerdo mayoritario el que Mc no excluía la posibilidad de que María, de una mera relación natural con Jesús, pasara a formar parte de su verdadera familia. Pero si Mc no excluye tal cambio, tampoco indica que se diera. Refuerza su visión negativa 6, 4, donde Jesús lamenta el que en ninguna parte esté un profeta sin honor más que en la propia tierra, *entre los propios parientes* y en la propia casa.

Los paralelos mateano y lucano a Mc 3, 20-35 (Mt 12, 24-50; Lc 8, 19-21)⁴ dan una versión algo diferente, más que nada por modificación del texto marcano. Uno y otro evangelista abandonan la áspera introducción de Mc 3, 20-21. Lc avanza aún más en la suavización del diseño marcano, eliminando además la pregunta de Jesús, "¿quiénes son mi madre y mis hermanos?", y desplazando a 11, 14-23 la controversia sobre Belcebú. Aunque ambos evangelistas dejan sentado que alguien pertenece a la familia escato-

3. Un miembro del equipo sugería que 3, 20-21 y 31-35 estaban ya unidos en la tradición premarcana.

4. 8, 19-21 es paralelo sólo de la última parte de la escena en los otros dos evangelios (Mc 3, 31-35 y Mt 12, 46-50) debido a la disposición lucana del material.

lógica de Jesús sólo si hace la voluntad del Padre celestial (así Mt), u oye la palabra de Dios y la ejecuta (así Lc), de esa familia no se excluye a María. De hecho, cuando uno lee el texto de Lc a la luz de su relato de la infancia, es patente que María poseyó desde el comienzo cualidades para pertenecer a la familia de Jesús: era la obediente sierva del Señor (1, 38). Realza esta imagen el pasaje propio del tercer evangelio (11, 27-28) en el que Jesús responde a una mujer que declara bienaventurada a su madre, a su vez declarando bienaventurados a los que guardan y oyen la palabra de Dios. En teoría puede verse en esa respuesta un correctivo al elogio que la mujer hace de María por su maternidad, y así lo han interpretado algunos. A la luz empero de la positiva descripción lucana de María en 8, 19-21, es más probable que Jesús recalque la bienaventuranza capital de María, consistente en la exhaustiva obediencia con que oye la palabra de Dios. En esa línea está la versión lucana de la repulsa de Jesús en Nazaret, según la cual un profeta resulta inaceptable sólo *en la propia tierra* (4, 24), con lo que elimina dos frases negativas de Mc, a saber, que Jesús no recibe el debido honor de *los propios parientes* (también omitido por Mt) ni en *la propia casa* (que Mt retiene).

Así pues, en la caracterización sinóptica de María durante el ministerio de Jesús, comprobamos un desarrollo que conduce de la estimación negativa de Mc a la positiva de Lc, y donde Mt ocupa el puesto intermedio.

2. Juan

Jn sitúa el episodio de Caná (2, 1-11) dentro del ministerio de Jesús, pero hemos acariciado la hipótesis de que construyó su representación sobre un relato cuyo tema es el período preministerial, donde María aparece como alguien que cree en Jesús al menos en cuanto taumaturgo. En la redacción del evangelista la narración retiene probablemente esa creencia (cf. 2, 3), aunque claramente se hace, según él, una idea errónea de Jesús. Jesús se disocia de su madre, quien no se apercebe de que la obra a él encomendada por el Padre se antepone a las demandas e intereses de la familia natural (2, 4). El equívoco de María, empero, no alinea a ésta con los incrédulos (diversamente

a como acontece con los hermanos de Jesús: 7, 5). Ella aparecerá de nuevo en el evangelio al pie de la cruz, donde se convierte en madre del discípulo amado, modelo supremo, para el evangelista, de fe cristiana. Así el episodio de Caná, a nivel tanto tradicional como redaccional, coloca a María en una luz menos negativa que la arrojada sobre ella por Mc; no es, sin embargo, comparable a la María creyente y obediente de Lc a causa de su imperfecta fe en Caná.

En su mayoría, el equipo no ve un símbolo de Eva en la expresión "mujer" con la que Jesús habla a su madre, aunque un miembro al menos lo admite.

IV. PAPEL DE MARÍA AL PIE DE LA CRUZ (Jn 19, 25-27)

Este episodio en el relato joánico de la crucifixión es de importancia central para la idea que el evangelista se hace de María. La escena, posterior al ministerio, señala al futuro, a la era de los discípulos que sucederán a Jesús. Al suscitar la cuestión, no sólo de su significación histórica, sino aun de su historicidad, convinimos únicamente en que no es posible satisfacer con certeza a la segunda. Reconocimos personalidad histórica al discípulo amado, que fue también el discípulo ideal de Jesús, y el testigo por excelencia, garante de que la comunidad joanea entiende válidamente a Jesús. En su mayoría, el equipo pensaba ser éste el significado primario de la escena, a saber, que Jesús hace surgir una nueva comunidad de discípulos, la "familia escatológica" descrita por los sinópticos, dando al discípulo amado por hijo a María y a María por madre del discípulo amado. Como incrédulos que son, los hermanos de Jesús no tienen parte en su familia; y Jn no muestra estima por el papel de Santiago, el "hermano del Señor", en la iglesia primitiva⁵. Pero María, distanciada de los discípulos en el episodio de Caná, hácese ahora madre del discípulo por excelencia, y se convierte ella misma en modelo de fe y seguimiento⁶. Queda así asociada

5. El silencio que guarda el evangelio sobre Santiago puede obedecer a cierta hostilidad hacia el cristianismo con el que se identificaba.

6. Siendo el discípulo amado el testigo por excelencia para el cristianismo joánico, el que María le sea encomendada como a hijo puede indicar que su fe depende del testimonio de él.

al cristianismo joaneo, muy distinto bajo algunos aspectos del que deriva de Pedro y el resto de los Doce.

La mayoría de nosotros, que veía ahí el simbolismo primario del episodio, no excluía, si bien vacilaba mucho en cuanto a admitirlo, un simbolismo mariano secundario, bien como el Israel que origina el judeo-cristianismo, dama Sión o nueva Eva. Dudábamos como mínimo de que ninguno de esos simbolismos representase el pensamiento del evangelista. En el joánico tratamiento simbólico de la madre de Jesús vimos, en cambio, un resquicio abierto al proceso eclesiástico de ulterior simbolización mariana.

V. LA CONCEPCIÓN VIRGINAL

Rechazamos, según dejamos dicho, el argumento del silencio, por el que atestiguarían la concepción virginal los escritos del NT. Pero se proponen varios textos, fuera de los relatos mateano y lucano de la infancia, que implicarían al menos haber sido Jesús concebido virginalmente: Mc 6, 3; Jn 1, 13; 6, 42; 7, 42 y 8, 41. Aunque un miembro del equipo veía una referencia indirecta en Jn 1, 13⁷, la mayoría creyó que ninguno de esos textos (como tampoco Gál 4, 4, según se advirtió) tenía relación alguna con la concepción virginal. Aparte de Mt y Lc, no hallamos en el NT ninguna otra referencia a ella.⁸

1. En los relatos de la infancia

Mt. No sólo habla Mt 1, 18-25 claramente de la concepción virginal de Jesús, sino que, en opinión nuestra, preparan a ello las cuatro mujeres que aparecen en la genealogía mateana. Bien haya aderezado esa genealogía el propio evangelista, o bien forme ella parte de la tradición que éste recoge, vemos la mención de las cuatro mujeres como obra propiamente mateana. Estimamos como

7. Esta visión lee el verbo en plural, pero se atiene a la descripción evangélica de los que nacen de Dios en cuanto dependiente de una tradición preevangélica, según la cual, Jesús nació virginalmente "de Dios". Cf. *supra*, cap. 7, nota 7.

8. Lc 3, 23, aunque fuera del relato de la infancia, denota aun así concepción virginal: Jesús es el hijo (*según se suponía*) de José.

razón más probable de su mención, el que las cuatro ostentan una unión marital extraordinaria o irregular, por la que Dios lleva a cabo sus propósitos. Tal es el rasgo que comparten con María. Concebido por obra del Espíritu santo, Jesús niño es el "Hijo de Dios". Sin embargo, por la unión de María con José, el "hijo de David", que toma al niño como suyo propio, Jesús es de la familia de David, y en él se cumplen las esperanzas mesiánicas ligadas a los davididas. Este último punto es de vital importancia para Mt, de suerte que en Mt 1, 18-25, más que María, resulta José la figura central. Pero la concepción virginal, contenida en la tradición que Mt recoge, recibe una acentuación ulterior al añadir el evangelista la cita formularia de Is 7, 14 y observar finalmente 1, 25 que José no "conoció" a María hasta haber ella dado a luz al niño concebido por obra del Espíritu santo.

Los episodios que componen Mt 2 constan de elementos tradicionales y redaccionales que, aun en su forma mateana, pueden leerse de modo que nada inusitado sugieran sobre la concepción de Jesús. Sin embargo, la narración mateana global imposibilita el que se la lea así.

Lc. El equipo vio en la narración lucana el modelo veterotestamentario de un anuncio de nacimiento al que el evangelista se ha atenido en su descripción de los anuncios paralelos de los nacimientos de Juan el Bautista y de Jesús. Principalmente en consideración a ese modelo, rechazamos la idea de que Lc 1, 34-35 sea un relato interpolado en 1, 26-38. Aunque Lc no es tan claro como Mt, consideramos probabilísima una interpretación del relato lucano como anuncio de una concepción virginal. No vimos en v. 34 indicación alguna de que María permaneciera virgen, o de que la concepción se hubiese ya producido cuando el ángel hablaba. Tomamos ese versículo como un recurso literario para ampliar el diálogo; éste se expresa en términos que demuestran la intención lucana de afirmar que la concepción fue, en efecto, virginal. Aunque sostenemos que la narración mateana bien pudo haber sido extraída de fuentes anteriores⁹, no hemos podido asegurar con certidumbre que Lc emplease fuente alguna, aparte

9. Empleamos aquí "fuente" en sentido técnico: cf. Brown, *Birth*, 241, nota 9: "Consecuente narración o colección de materiales oral o escrita".

de los himnos en dicha narración y posiblemente también la historia de Jesús adolescente en el templo (2, 41-52). Obviamente, eso no indica que no creamos que la narración lucana esté compuesta de elementos tradicionales. Creemos en la concepción virginal como una de esas tradiciones, como lo indica la circunstancia de hallarse también en la narración mateana, tan diversa.

2. Posibles orígenes

El equipo convino en que ambas narraciones de la infancia, y en especial la de Lc, reflejan una cristología cuya más temprana expresión se encuentra en formulaciones tales como Rom 1, 3-4. Ambas narraciones han retrotraído la "constitución" de Jesús como Hijo de Dios desde la resurrección pasando por el bautismo hasta el momento de su concepción. Pero semejante conclusión no implica una concepción *virginal*, y tuvimos que indagar de dónde procedía tal idea¹⁰. Un miembro propiciaba la derivación de cierta hipotética tradición judeohelenística concerniente a la concepción virginal de Isaac; a la mayoría, sin embargo, no convenció tal hipótesis, como tampoco otras posibles derivaciones de fuentes judías o paganas. Tampoco se estimó satisfactoria la explicación de una tradición familiar que se remontase a María misma. Se sugirió como "catalizador" de la idea el que Jesús naciera prematuramente (es decir, demasiado pronto, una vez que José y María comenzaron a vivir juntos; cf. Mt 1, 18), "hecho" que la parte enemiga interpretó en términos de ilegitimidad, mientras que por los cristianos era mirado como concepción milagrosa. Se reconoció la fragilidad de semejante hipótesis. El equipo convino en que la historicidad de la concepción virginal no es cuestión que la exégesis crítico-histórica pueda resolver, y que era probablemente decisiva la actitud de uno hacia la tradición eclesiástica para determinar si la referida concepción virginal ha de mirarse como un hecho o como un teologúmeno.¹¹

10. Observemos que ni Mateo ni Lucas hablan de un Hijo de Dios preexistente que se encarnó, y que Juan, único evangelista que lo hace, nada sabe en apariencia de una concepción virginal.

11. Será útil llamar aquí de nuevo la atención del lector sobre las observaciones hechas *supra*, cap. 2, IIII, sobre el pluralismo en el NT.

En cuanto a la tradición de la virginidad perpetua de María, convinimos en que era intención de Mt 1, 25 excluir las relaciones sexuales entre María y José antes del nacimiento de Jesús, de suerte que el versículo no indica necesariamente lo que después aconteció en la relación marital de los mismos. El que el NT hable de los hermanos y hermanas de Jesús no opone una barrera infranqueable a la idea de que María permaneciese virgen, pero el NT no da argumento convincente contrario al significado literal de los vocablos "hermano" y "hermana", cuando se aplican a los parientes de Jesús¹². Como para la concepción virginal, también aquí será la tradición eclesiástica el factor determinante en cuanto a la postura que uno adopte, con la importante diferencia de que, mientras la tradición de la concepción virginal se basa en pruebas neotestamentarias, la doctrina de la perpetua virginidad de María llega más allá de cuanto sobre ésta dicen las Escrituras.

VI. LA MUJER DE AP 12

En unión con muchos comentaristas de Ap, convinimos en que la mujer se refiere primariamente al pueblo de Dios: tanto Israel, que trae el Mesías, como la iglesia, que vuelve a atravesar las vivencias de Israel y tiene otros hijos a imagen de Cristo. Si hay además una referencia a María en cuanto madre del mesías *en la intención del autor*, mucho dependerá de la actitud que uno adopte en cuanto a la relación de Ap con Jn. Ciertamente es que el incluir Ap en el canon bíblico, posibilitó el que se interpretase su figura de la mujer en los términos mariológicos de otros libros canónicos.

VII. DESPUÉS DEL NT

Restringimos al siglo II nuestra investigación de la literatura posterior al NT; el material examinado incluye apócrifos y padres de la iglesia. Hemos visto que las fuentes donde aparece María se relacionan principalmente con

12. No debiera olvidarse el problema que Mc 15, 40, 47; 16, 1 crea para la interpretación de los "hermanos" de Jesús en Mc 6, 3. Cf. *supra*, cap. 4III.

cuestiones cristológicas. Por María no se demuestra un interés independiente hasta la última parte del siglo; el *Protoevangelio* de Santiago es el testimonio principal de ese interés. El material no muestra prueba alguna de clara tradición histórica fiable sobre María, que no se relacione con lo dicho de ella en los evangelios canónicos. Parte de esa literatura es francamente docetista y, por efecto de ello, el pasaje sinóptico sobre la verdadera familia de Jesús (Mc 3, 31-35 par) se entiende como negación de su humanidad.

La literatura del siglo II se ocupa principalmente del tema de la concepción virginal. Las referencias a ella son ampliamente afirmativas, aunque hay un elevado grado de discordia. Curiosamente, esa discordia se manifiesta a veces en círculos gnósticos: Orígenes atribuye a los valentinianos la idea de que Jesús era hijo de José y de María, y otro tanto hace Ireneo. Mas este último habla de valentinianos que sostenían el nacimiento virginal en sentido docetista¹³: Jesús "pasó por María como el agua por un caño", visión contra la que polemizaría Tertuliano. Aunque se había difundido la creencia en la concepción virginal, no hay en el siglo II pruebas de creerse a María ulteriormente virgen tras haber nacido Jesús, aparte lo que implique el *Protoevangelio*. El desarrollo subsiguiente de esta doctrina iba de la mano de la glorificación ascética de la virginidad. Aunque relativamente leves, abundan más en el siglo II las pruebas concernientes a una virginidad de María *in partu* (nacimiento milagroso), que las favorables a su virginidad perpetua.

Otro tema mariano que adquirió gran popularidad en siglos más recientes, la tipología María-Eva, se deja atestiguar ya en el siglo II, en los escritos de Justino Mártir e Ireneo.

Nuestro estudio ha demostrado que, en el NT y en la literatura del siglo II, la madre de Jesús no era representada de modo uniforme y, en algunos casos, ni siquiera armónico (por ejemplo, las representaciones marcana y lucana; la de Tertuliano y la del *Protoevangelio*). Pudimos aun así rastrear algunas líneas de desarrollo que se hacían más y más positivas en cuanto a configurar a María como

13. El *Evangelio de Felipe* (supra, cap. 9) combina también ambas visiones.

discípula por excelencia y como virgen. Estas líneas dominaron y se realzaron mucho en siglos posteriores. Si hoy las iglesias no convienen en su evaluación de María, no es sólo porque hayan alcanzado diferentes conclusiones sobre los desarrollos posteriores al NT, sino porque acentúan de manera diversa sus variados elementos. La eliminación de confusiones en punto a pruebas bíblicas puede facilitar la discusión de unas iglesias con otras; de ahí que nos asignásemos como tarea, ver si, como grupo de estudiosos con un historial eclesiástico diverso, podíamos convenir en una presentación de los datos marianos del NT. Juzgue el lector si hemos conseguido ese propósito con exactitud y adecuación razonables.

BIBLIOGRAFIA

SIGLAS

- AKG *Arbeiten zur Kirchengeschichte.*
- BSFEM *Bulletin de la Société Française des Etudes Mariales.*
- GNTG J. H. Moulton-N. Turner, *Grammar of the New Testament Greek*, Edinburgh 1908-1976 .
- HSNTA E. Hennecke-W. Schneemelcher, *New Testament Apocrypha*, Philadelphia 1963-1965.
- IBNTG C. F. D. Moule, *An Idiom Book of the New Testament Greek*, Cambridge 1953.
- JANT M. R. James, *The apocryphal New Testament*, Oxford 1953.
- MS *Marian Studies.*
- NCB *New Century Bible.*
- TCGNT B. M. Metzger, *A textual commentary on the Greek New Testament*, New York 1971.

BIBLIOGRAFÍA GENERAL

- Achtemeier, P. J.: *Mark*, Philadelphia 1975.
- Albéck, C.: *Bereschit Rabba mit kritischen Apparat und Kommentar I-II*, Berlin 1912-1927.
- Albright, W. F.: *Matthew*, Anchor Bible 1971.
- Allen, W. C.: *Matthew*, ICC 1912.
- Altaner, B.: *Patrología*, Madrid 1945.
- Alvarez Campos, S.: *Corpus marianum patristicum I-III*, Burgos 1970-1974.
- Anderson, H.: *Int* 18 (1964) 259-275.
- Asmussen, H.: *Maria, die Mutter Gottes*, Stuttgart 1960.
- Audet, J.-P.: *L'annonce à Marie*: RB 63 (1956) 364-374.

- Bagatti, B.: *La verginità di Maria negli aprocrifi del II-III secolo*: Marianum 33 (1971) 281-292.
- Balic, C. (ed.): *De mariologia et oecumenismo*, Roma 1962.
- Barré, H.: *Marie et l'église*: BSFEM 9 (1951) 77-81.
- Barrett, C. K.: *The gospel according to st. John*, London 1978; *A commentary on the epistle to the Romans*, HNTC, 1957.
- Bartina, S.: *La celeste mujer, enemiga del dragón (Ap 12)*: Ephemerides Mariologicae 13 (1963) 149-155.
- Bauer, J. B.: *Die Messiasmutter in den Oracula Sibyllina*: Marianum 18 (1956) 118-124; *Oracula Sibyllina I* 323ab: ZNW 47 (1956) 284-285.
- Bauer, W.: *Das Leben Jesu im Zeitalter der neutestamentlichen Apokryphen*, Tübingen 1909.
- Baumeister, E. J.: 1949 *Booklist of the Marian library*, Dayton 1949.
- Beinert, W.: *Heute von Maria reden? Kleine Einführung in die Mariologie*, Freiburg 1981.
- Benko, S.: *An intellectual history of changing Protestant attitudes towards mariology between 1950 and 1967*: Ephemerides Mariologicae 24 (1974) 211-226.
- Benoit, P.: *Exégèse et théologie*, Paris 1968 (traducido al castellano el primer volumen, Studium, Madrid 1974).
- Benz, E.: *Die heilige Höhle in der alten Christenheit und in der östlich-orthodoxen Kirche*: ErJb 22 (1953) 365-432.
- Best, E.: *Mark III, 20. 21. 31-35*: NTS 22 (1975-1976) 309-319.
- Besutti, G. M.: *Bibliografía mariana 1958-1966*: Marianum 28 (1966) I-XX + 1-505; *Bibliografía mariana 1967-1972*: Ibid. 35 (1973) I-XVI + 1-358.
- Blinzler, J.: *Die Brüder und Schwestern Jesu*, Stuttgart 1967.
- Böcher, O.: *Die Johannesapokalypse*, Darmstadt 1975.
- Bonnard, P.: *L'épître de saint Paul aux Galates*, Paris-Neuchâtel 1953.
- Boslooper, T.: *The Virgin birth*, Philadelphia 1962.
- Bourke, M. M.: *The literary genus of Matthew 1-2*: CBQ 22 (1960) 160-175.
- Brandenburg, A.: *Maria in der evangelischen Theologie der Gegenwart*, Paderborn 1965.
- Braun, F.-M.: *La femme vêtue de soleil (Ap 12): état du problème*: Revue Thomiste 55 (1955) 639-669.
- Brown, R. E.: *El nacimiento del Mesías*, Madrid 1982; *El evangelio según san Juan I-II*, Madrid 1980; *The meaning of modern new testament studies for an ecumenical understanding of Mary, en Biblical reflections on crises facing the church*, New York 1973; *The problem of the virginal conception of Jesus*: TS 33 (1972) 3-34; *Roles of women in the fourth gospel*: TS 36 (1975) 688-699.
- Bruns, J. E.: *The contrasted women of Apocalypse 12 and 17*: CBQ 26 (1964) 459-463.
- Buck, H. M.: *Redactions of the fourth gospel and the mother of Jesus, en Studies in the NT and early christian literature. (Essays in honor of A. P. Wikgren)*, Leiden 1972, 17-80.

- Bultmann, R.: *Das Evangelium des Johannes*, Göttingen ²⁰1978; *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, ⁹1979; *Teología del nuevo testamento*, Salamanca 1981.
- Bundy, W. E.: *Jesus and the first three gospels*, Cambridge 1955.
- Burghardt, W. J.: *Mary in western patristic thought*, en J. B. Carol (ed.), *Mariology I*, Milwaukee 1955, 109-155; *Mary in eastern patristic thought*, en J. B. Carol (ed.), o. c., II, 88-153; *The testimony of the patristic age concerning Mary's death*, Westminster 1957.
- Caird, G. B.: HNTC, 1966 (comentario general al libro del Apocalipsis).
- Carman, A. S.: *Philo's doctrine of the divine Father and the Virgin mother*: AJT 9 (1905) 491-518.
- Carpenter, J. J.: *The birth from Holy Spirit and the Virgin in the old Roman creed*: JTS 40 (1939) 31-36.
- Carroll, E. A.: *Theology on the virgin Mary: 1966-1975*: TS 37 (1976) 253-289.
- Casagrande, D.: *Enchiridion marianum biblicum patristicum*, Roma 1974.
- Cerfaux, L.: *La vision de la femme et du dragon de l'Apocalypse en relation avec le protévangelie*: ETL 31 (1955) 21-33.
- Charles, R. H.: *Revelation I-II*, ICC, 1920.
- Cignelli, L.: *Maria nuova Eva nella patristica greca (sec. II-V)*, Assisi 1966.
- Clark, A. C.: *Born of the virgin Mary*: The Way Supp. 25 (1975) 34-45.
- Cole, W. J.: *Scripture and the current understanding of Mary among American Protestants*, en *Maria in Sacra Scriptura VI*, Roma 1967, 95-161.
- Collins, A. Y.: *The combat myth in the book of Revelation*, Missoula 1976.
- Collins, J. J.: *Apocalypse: toward the morphology of a genre*, Missoula 1977.
- Collins, R. F.: *Mary in the fourth gospel: a decade of Johannine studies*: Louvain Studies 3 (1970) 99-142.
- Congar, Y.-M.: *Marie et l'église dans la pensée patristique*: RSPT 38 (1954) 3-38.
- Conzelmann, H.: *El centro del tiempo*, Madrid 1974; *Die Apostelgeschichte*, Tübingen ²1972.
- Cooke, R. J.: *Did Paul know of the Virgin birth?*, New York 1926.
- Cothenet, E.: *Marie dans les apocryphes*, en *Maria. Etudes sur la sainte Vierge VI*, Paris 1961, 71-156; *Protévangelie de Jacques*, en DBSup VIII, 1972, 1374. 1383.
- Craghan, J. F.: *The gospel witness to Mary's ante partum virginity: the biblical view*: AER 162 (1970) 361-372; *Mary: the virginal wife and the married virgin: the problematic of Mary's vow of virginity*, Roma 1967.
- Crossan, J. D.: *Mark and the relatives of Jesus*: NovT 15 (1973) 81-113.

- Danell, G. A.: *Did St. Paul know the tradition about the Virgin birth?*: ST 4 (1951) 94-101.
- Danker, F. W.: *Jesus and the new age*, St. Louis 1972.
- Dauer, A.: *Das Wort des Gekreuzigten an seine Mutter und den Jünger, den er liebte*: BZ 11 (1967) 222-239; 12 (1968) 80-93.
- Davies, W. D.: *El sermón de la montaña*, Madrid 1975.
- Davis, C. T.: *Tradition and redaction in Matthew 1, 18-2, 23*: JBL 90 (1971) 404-421; *The fulfillment of creation. A study of Matthew's genealogy*: JAAR 41 (1973) 520-535.
- de Aldama, J. A.: *De quibusdam titulis honorificis beatae Mariae virginis collatis in primaeva litteratura christiana*, en *De primordiis cultus mariani II*, Roma 1970, 125-144; *Maria en la patristica de los siglos I y II*, Madrid 1970; *El protoevangelio de Santiago y sus problemas*: Ephemerides Mariologicae 12 (1962) 107-130.
- de la Potterie, I.: *La parole de Jésus "voici ta Mère" et l'accueil du disciple (Jn 19, 27b)*: Marianum 36 (1974) 1-39.
- de Roover, E.: *La maternité virginale de Marie dans l'interprétation de Gal 4, 4*, en *Studiorum paulinorum congressus internationalis catholicus*, Roma 1963, 17-37.
- de Strycker, E.: *La forme la plus ancienne du Protévangile de Jacques*, Bruxelles 1961; *Le Protévangile de Jacques: problèmes critiques et exégétiques*, en SE III/2, Berlin 1964, 343-359.
- Delius, W.: *Geschichte der Marienverehrung*, München 1963; *Texte zur Geschichte der Marienverehrung und Marienverkündigung in der Alten Kirche*, Berlin 1973.
- Dibelius, M.: *Jungfrauensohn und Krippenkind: Untersuchungen zur Geburtsgeschichte Jesu im Lukas-Evangelium*, en *Botschaft und Geschichte: Gesammelte Aufsätze von Martin Dibelius I*, Tübingen 1932, 1-78.
- Didier, M.: *L'évangile selon Matthieu*, Gembloux 1972.
- Edwards, D.: *The Virgin birth in history and faith*, London 1943.
- Ellis, E. E.: *The gospel of Luke*, 1966.
- Erdmann, G.: *Die Vorgeschichten des Lukas —und Matthäus— Evangeliums und Vergils vierte Ekloge*, Göttingen 1932.
- Ernst, J.: *Die himmlische Frau im 12. Kapitel der Apokalypse*: TGI 58 (1968) 39-59.
- Feuillet, A.: *Le Cantique de Cantiques et l'Apocalypse*: RSR 49 (1961) 321-353; RB 66 (1959) 55-86; *L'épreuve prédite à Marie par le vieillard Siméon (Lc 2, 35a)*, en *A la rencontre de Dieu. Mémoires A. Gelin*, Le Puy 1961, 243-263; *L'heure de la femme (Jn 19, 25-27)*: Bib 47 (1966) 169-184, 361-380, 557-573; *Les adieux de Christ à sa Mère (Jn 19, 25-27) et la maternité spirituelle de Marie*: NRT 86 (1964) 469-489.
- Fitzmyer, J. A.: *Pauline theology. A brief sketch*, Englewood Cliffs 1967; *The virginal conception of Jesus in the new testament*: TS 34 (1973) 541-575.
- Flanagan, D.: *Mary in the ecumenical discussion*: ITQ 40 (1973) 227-249.

- Flender, H.: *St. Luke: theologian of redemptive history*, Philadelphia 1967.
- Foakes Jackson, F. J. (ed.): *Beginnings of christianity*, London 1920-1933.
- Fortna, R. T.: *The gospel of signs*, Cambridge 1970.
- Frank, K. S. y otros: *Zum Thema Jungfrauengeburt*, Stuttgart 1970.
- Frost, S. B.: *Old testament apocalyptic. Its origins and growth*, London 1952.
- Fuller, R. H.: *Fundamentos de una cristología neotestamentaria*, Madrid 1978; *New Testament roots to the Theotokos*: MS 29 (1978) 46-64; *The Virgin birth. Historical fact or kerygmatic truth?*: BR 1 (1956) 1-8.
- Gero, S.: *The infancy gospel of Thomas. A study of the textual and literary problems*: NovT 13 (1971) 46-80.
- Gianelli, C.: *Témoignages patristiques d'une apparition du Christ résuscité à la vierge Marie*: *Revue des Etudes Byzantines* 11 (1933) 106-119.
- Gollinger, H.: *Das "Grosse Zeichen" von Apokalypse 12*, Stuttgart 1971.
- Goppelt, L.: *Theologie des Neuen Testaments*, Göttingen 1980.
- Graef, H.: *Mary. A History of doctrine and devotion*, London 1963.
- Grässer, E.: *Jesus in Nazareth*: NTS 16 (1969-70) 1-23.
- Graystone, G.: *Virgin of all virgins*, Roma 1968.
- Greeley, A.: *The Mary myth*, New York 1977.
- Grelot, P.: *La naissance d'Isaac et celle de Jésus. Sur une interprétation mythologique de la conception virginale*: NRT 94 (1972) 462-487. 561-585.
- Grundmann, W.: *Das Evangelium nach Lukas* (Theol. Hdcomm. z. NT) 1971.
- Haenchen, E.: *Die Apostelgeschichte*, Göttingen 1977; *Der Weg Jesu*, Berlin 1966, 1968.
- Hanson, P. D.: *The dawn of apocalyptic*, Philadelphia 1975.
- Hartmann, G.: *Mark 3, 20f*: BZ 11 (1913) 249-279.
- Hengel, M.: *El Hijo de Dios*, Salamanca 1977.
- Holstein, H.: *Marie et l'église chez les pères anté-nicéens*: BSFEM 9 (1951) 11-26.
- Hoskyns, E. C.: *The fourth gospel*, London 1940.
- Jeremias, J.: *Jerusalén en tiempos de Jesús*, Madrid 1977.
- Johnson, M. D.: *The purpose of the biblical genealogies with special reference to the setting of the genealogies of Jesus*, Cambridge 1969.
- Jouassard, G.: *Marie à travers la patristique*, en H. du Maoir (ed.), *Maria. Etudes sur la sainte Vierge I*, Paris 1959, 69-157; *La nouvelle Eve chez les pères anté-nicéens*: BSFEM 12 (1954) 35-54; *Le problème de la sainteté de Marie chez les pères depuis les origines de la patristique jusqu'au concile d'Ephèse*: BSFEM 5 (1947) 13-31; *La théologie mariale de St. Irénée*, en *L'Immaculée conception*, Lyon 1954, 265-276.

- Käsemann, E.: *An die Römer*, Tübingen ⁴1980.
- Kassing, A. T.: *Die Kirche und Maria*, Düsseldorf 1958.
- Kingsbury, J. D.: *Matthew*, Philadelphia 1975.
- Koch, H.: *Virgo Eva-Virgo Maria*, Berlin-Leipzig 1937; *Adhuc Virgo*, Tübingen 1929.
- Koch, K.: *The rediscovery of apocalyptic*, Naperville 1972.
- Koehler, T.: *Blessed from generation to generation: Seminarium* 27 (1975) 578-606.
- Kraeling, E. G. H.: *The four gospels*, New York 1962.
- Krafft, E.: *Die Vorgeschichten des Lukas*, en *Zeit und Geschichte (Dankesgabe an R. Bultmann)*, Tübingen 1964, 217-223.
- Kraft, H.: *Die Offenbarung des Johannes*, Tübingen 1974.
- Kümmel, W. G.: *Einleitung in das NT*, Heidelberg ¹⁹1978.
- Kugelman, R.: *Mariology and recent biblical literature: MS* 18 (1967) 122-134.
- Kuss, O.: *Der Römerbrief*, Regensburg (fascículo I, ²1963; fasc. II, ²1963; fasc. III, 1978).
- Kysar, R.: *The fourth evangelist and his gospel*, Minneapolis 1975.
- Lambrecht, J.: *The relatives of Jesus in Mark: NovT* 16 (1974) 241-258.
- Langemeyer, B.: *Konziliare Mariologie und biblische Typologie: Catholica* 21 (1967) 295-316.
- Langevin, P. E.: *Bibliographie biblique... 1930-1970*, Quebec 1972, 699-706.
- Lathrop, G. W.: "Who shall describe his origin? Tradition and redaction in Mark 6, 1-6a", Nijmegen 1969 (disertación).
- Laurentin, R.: *Bulletin marial: RSPT* 46 (1962) 324-375; *La cuestión mariana*, Madrid 1964; *Foi et mythe en théologie mariale: NRT* 89 (1967) 281-307; *Jésus au temple*, Paris 1966; *L'interprétation de la Genèse 3, 15 dans la tradition jusqu'au début du XIIe siècle: BSFEM* 12 (1954) 77-156; *Mythe et dogme dans les apocryphes*, en *De primordiis cultus mariani* IV, Roma 1970, 14-29; *Structure et théologie de Luc I-II*, Paris 1957.
- Le Frois, B.: *The woman clothed with the sun (Ap 12): individual or collective?*, Roma 1954.
- Legault, A.: *Saint Paul a-t-il parlé de la maternité virgineale?: ScEccl* 16 (1964) 481-493.
- Léon-Dufour, X.: *L'annonce à Joseph*, en *Etudes d'évangile*, Paris 1965, 65-81.
- Lightfoot, J. B.: *The brethren of the Lord*, en *The epistle of saint Paul to the Galatians with introduction, notes and dissertations*, Grand Rapids 1967, 252-291.
- Lindars, B.: *The gospel of John*, London 1972.
- Lohse, E.: *Die Offenbarung des Johannes*, ⁹1960.
- Lyonnet, S.: *Chaire kecharitomene: Bib* 20 (1939) 131-141; *Le récit de l'annonciation et la maternité divine de la sainte Vierge: Ami du Clergé* 66 (1956) 33-48.
- Mc Arthur, H. K.: *Son of Mary: NovT* 15 (1973) 38-58.
- Mc Hugh, J.: *The mother of Jesus in the new testament*, Garden City 1975.

- MacKenzie, J. A. R.: *The theme of Eve and Mary in the early church*: The Way Supp. 25 (1975) 46-57.
- Machen, J. G.: *The Virgin birth of Christ*, New York 1930.
- Marshall, I. H.: *Luke*, Grand Rapids 1970.
- Martin, R. P.: *Philippians*, NCB, 1976.
- May, E. E.: *The problems of a biblical mariology*: MS 11 (1960) 21-59.
- Michel, O.: *Der Brief an die Römer*, 1966.
- Michl, J.: *Die Deutung der apokalyptischen Frau in der Gegenwart*: BZ 3 (1959) 301-309; *Die Jungfrauengeburt im Neuen Testament*: Mariologische Studien 4 (1969) 145-184.
- Miegge, G.: *The virgin Mary*, Philadelphia 1953.
- Miguens, M.: *The Virgin birth*, Westminster 1975.
- Miner, P. S.: *I saw a new earth*, Washington 1969; *Luke's use of the birth stories*, en L. E. Keck-J. L. Martyn (ed.), *Studies in Luke-Acts*, Nashville 1966, 111-130.
- Moehring, H. R.: *The census in Luke as an apologetic device*, en D. E. Aune (ed.), *Studies in the new testament and early christian literature*, Leiden 1972, 144-160.
- Montagnini, F.: *Le signe d'Apocalypse 12 à la lumière de la christologie du nouveau testament*: NRT 89 (1967) 401-416.
- Müller, A.: *Ecclesia-Maria*, Freiburg 1955.
- Murray, J.: *The epistle to the Romans*, NICNT, 1973.
- Mussner, Fr.: *Der Galaterbrief*, Freiburg 1981.
- Neirynck, F.: *L'évangile de Noël selon S. Luc*, Paris 1960; *L'évangile de Luc*, Gembloux 1973.
- Neubert, E.: *Marie dans l'église anté-nicéenne*, Paris 1908.
- Nicol, W.: *The semeia in the fourth gospel*, Leiden 1972.
- Obermann, H. A.: *The virgin Mary in evangelical perspective*, Philadelphia 1971.
- Oliver, H. H.: *The Lucan birth stories and the purpose of Luke-Acts*: NTS 10 (1963-64) 202-226.
- O'Meara, T. A.: *Mary in Protestant and Catholic theology*, New York 1966.
- Ortiz de Urbina, I.: *Lo sviluppo della mariologia nella patrologia orientale*: Orientalia Christiana Periodica 6 (1940) 40-82.
- Pannenberg, W.: *Mary, redemption and unity*: US 24 (1967) 62-68.
- Paul, A.: *L'évangile de l'enfance selon saint Matthieu*, Paris 1968.
- Peretto, L. M.: *La mariologia del Protevangelo di Giacomo*, Roma 1955.
- Piepkorn, A. C.: *Mary's place within the people of God according to non-Roman-catholics*: MS 18 (1967) 46-83.
- Piper, O. A.: *The Virgin birth*: Int 18 (1964) 131-148.
- Plagnieux, J.: *La doctrine mariale de S. Irénée*: RevScRel 44 (1970) 179-189.
- Plumpe, J.: *Some little-known early witnesses to Mary's virginitas in partu*: TS 9 (1948) 567-577.
- Prigent, P.: *Apocalypse 12*, Tübingen 1959.
- Quanbeck, W. A.: *Problems of mariology*, en G. A. Lindbeck (ed.), *Dialogue on the way*, Minneapolis 1965, 175-185.

- Räisänen, H.: *Die Mutter Jesu im Neuen Testament*, Helsinki 1969.
- Rahner, K.: *Virginitas in partu*, en *Escritos de teología IV*, Madrid 1964, 177-211.
- Reese, J. M.: *The historical image of Mary in the new testament*: MS 28 (1977) 27-44.
- Rengstorf, K. H.: *Die Weihnachtserzählung des Evangelisten Lukas*, en *Stat crux dum volvitur orbis*, Berlin 1959, 15-30.
- Rissi, M.: *Die Hochzeit in Kana (Jn 2, 1-11)*, en *Oikonomia*. Oscar Cullmann gewidmet, Hamburg 1967, 76-92; *Time and history*, Richmond 1966.
- Robinson, J. A. T.: *Redating the new testament*, Philadelphia 1976.
- Robinson, J. M.: *The Nag Hammady Library*, New York 1978.
- Robinson, W. C.: *A re-study of the Virgin birth of Christ*: EvQ 37 (1965) 198-211; *The Virgin birth- A broader base*: Christ Today 17 (1972) 238-240.
- Roets, A.: *Een vrouw omkleed met de zon: Maria en kerk in de Ap 12*: *Collationes Brugenses* 8 (1962) 332-360.
- Rowley, H. H.: *The relevance of apocalyptic*, New York 1946.
- Rusch, P.: *Mariologische Wertungen*: ZKT 85 (1963) 129-161.
- Russell, D. S.: *The method and message of Jewish apocalyptic*, Philadelphia 1964.
- Sahlin, H.: *Der Messias und das Gottesvolk*, Uppsala 1945.
- Sanday, W.-Headlam, A. C.: *The epistle to the Romans*, ICC, 1962.
- Schlatter, A.: *Das Evangelium des Lukas*, Stuttgart 1975.
- Schlier, H.: *La carta a los galatas*, Salamanca 1975.
- Schmithals, W.: *Die Weihnachtsgeschichte Lukas 2, 1-20*, en G. Ebeling (ed.), *Festschrift für E. Fuchs*, Tübingen 1973, 281-297.
- Schnackenburg, R.: *Evangelio según san Juan I-III*, Barcelona 1980.
- Schoonenberg, P.: *Ereignis und Geschehen*: ZKT 90 (1968) 1-21.
- Schroeder, H. H.: *Eltern und Kinder in der Verkündigung Jesu*, Hamburg 1972.
- Schürmann, H.: *Das Lukasevangelium*, Freiburg 1968.
- Schweizer, E.: *Das Evangelium nach Markus*, Göttingen ¹⁵1978; *Das Evangelium nach Matthäus*, Göttingen ¹⁵1981; *Das Evangelium nach Lukas*, Göttingen 1982.
- Smid, H. R.: *Protevangelium Jacobi*, Assen 1975.
- Smith, D. M.: *The composition and order of the fourth gospel*. New Haven 1965.
- Soares-Prabhu, G. M.: *The formula quotations in the infancy narrative of Matthew*, Roma 1976.
- Söll, G.: *Die Anfänge mariologischer Tradition*, en J. Betz-H. Fries (ed.), *Kirche und Überlieferung (Fest. J. R. Geiselman)*, Freiburg 1960, 35-51.
- Spitta, F.: *Die Frauen in der Genealogie des Matthäus*: ZWT 54 (1912) 1-8.
- Stegemann, H.: "Die des Uria", en G. Jeremias y otros (ed.), *Tradition und Glaube (Fest. K. G. Kuhn)*, Göttingen 1972, 246-276.
- Stendahl, K.: *Quis et unde? An analysis of Mt 1-2*, en W. Eltester (ed.), *Judentum, Urchristentum, Kirche (Fest. f. J. Jeremias)*. Berlin 1964, 94-105.

- Strachan, R. H.: *The fourth gospel, its significance and environment*, London 1946.
- Sträter, P.: *Katholische Marienkunde*, Paderborn 1962.
- Stramare, A.: *La donna ravalta dal sole*: Tabor 37 (1966) 38-53.
- Strecker, G.: *Der Weg der Gerechtigkeit*, Göttingen 1971.
- Strobel, A.: *Der Gruss an Maria (Lc 1, 28)*: ZNW 53 (1962) 86-110.
- Tatum, W. B.: *The epoch of Israel*: NTS 13 (1966-67) 184-195.
- Taylor, V.: *The historical evidence of the Virgin birth*, Oxford 1920; *Luke gospel of*, en IDB III, 180-188; *Evangelio según san Marcos*, Madrid 1979.
- Thurian, M.: *María madre del Señor, figura de la iglesia*, Zaragoza 1967.
- Turner, N.: *The relation of Luke I and II to Hebraic sources and to the rest of Luke-Acts*: NTS 2 (1955-56) 100-109.
- Vagaggini, D. C.: *Maria nelle opere di Origene*, Roma 1942.
- Vallauri, E.: *L'esegesi moderna di fronte alla verginità di Maria*: Laurentianum 14 (1973) 445-480.
- van Iersel, B.: *The finding of Jesus in the temple*: NovT 4 (1960) 161-173.
- van Stempvoort, P. A.: *The Protevangelium Jacobi*, en SE III/2, Berlin 1964, 410-426.
- Vielhauer, P.: *Geschichte der urchristlichen Literatur*, Berlin 1975 (en preparación castellana por esta editorial).
- Vögtle, A.: *Mythos und Botschaft in Apokalypse 12*, en *Tradition und Glaube (Fest. f. K. G. Kuhn)*, Göttingen 1971, 395-415; *Das Evangelium und die Evangelien*, Düsseldorf 1971.
- Vogt, J.: *Ecce ancilla domini*: VC 23 (1969) 241-263.
- Wead, D. W.: *The literary devices in John's gospel*, Basel 1970.
- Wenham, D.: *The meaning of Mark III, 21*: NTS 21 (1974-75) 295-300.
- Wilkinson, J.: *Apologetic aspects of the Virgin birth of Jesus Christ*: SJT 17 (1964) 159-181.
- Winter, P.: *The proto-source of Luke I*: NovT 1 (1956) 184-199.
- Zahn, T.: *Brüder und Vettern Jesu*, en *Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons und der altkirchlichen Literatur VI*, Leipzig 1900, 625-634.
- Zehrer, F.: *Das Gespräch Jesu mit seiner Mutter auf der Hochzeit zu Kana (Jn 2, 3f) im Licht der traditions- und redaktionsgeschichtlichen Forschung*: BLit 43 (1970) 14-27.

INDICE DE MATERIAS

- Anawin* (portavoz de los):
134, 142, 273.
anunciación: 93, 113-115, 130, 278.
arca de la alianza: 133-134, 136, 273.
asunción: 14, 227, 255.
Ave María: 128-129.
- Belén: 25, 35.
- Casada con José: 88-90, 116s, 144-146.
conocimiento de la identidad de Jesús: 25, 121, 150-151.
- Descendencia davídica: 153, 200-206, 240, 249-250.
descendencia levítica: 135, 153, 250.
discípulo de Jesús: 18, 35-36, 39, 121, 126, 135, 137, 141, 150-151, 160-161, 165-167, 170, 172, 173, 184, 189, 200, 205, 207, 253, 273, 275, 276-278, 282.
- Efeso: 204, 255.
Eva: véase *Génesis* 3, 15.
- Fuente "Q": 27, 64, 168.
- Génesis* 3, 15 y Eva: 40, 41-42, 184-185, 209-210, 221, 225, 228-229, 244-245, 267-268, 276, 277, 281.
- Hermanos y hermanas (de Jesús): 23, 28, 50, 60-66, 72-78, 79, 164-168, 190-191, 193-195, 234, 237, 252-253, 262-263, 276.
—como creyentes: 170-174.
—significado de *adelphos*: 50, 72-74, 262, 280.
—nombres de: 74-77.
hija de Sión: 40, 129-133, 134, 155, 210, 273, 277.
hijo de María: 67-71, 105.
himnos: 135.
- Iglesia (símbolo de la):
209-211, 268.
- Inmaculada concepción: 14, 260.
- Isabel (madre de Juan el bautista):
—y el *Magnificat*: 135, 138-139.
—pariente de María: 25, 135.
- Isaías 7, 14: 40, 95-96, 124-125, 208, 244, 256, 259, 264, 266, 278.
- Jesús incomprensido: 35, 62, 65-66, 68, 150, 156-157, 183, 188, 194, 252-253, 272, 274, 275-276.
- Jesús resucitado: 172, 210, 254-255.
- José: véase *casada con José*, *virginitas ante partum* y *virginitas post partum*.

- Juan (hijo del Zebedeo): 204, 255.
 Juan el bautista: véase *Isabel*.
 Llena de gracia: 128-129.
 Madre de Dios (*theotokos*): 260.
 madre de los cristianos: 207-208.
 Marcos (actitud negativa de): 28, 35, 60-66, 70, 102, 181, 254, 271, 272, 274.
 María y el AT: 16, 40-41.
 ministerio de Jesús: 23, 35.
 mujer (designación de):
 —en Juan: 180, 184-185, 205, 209, 276.
 —en Pablo: 51-52.
 —en el libro del Apocalipsis: 209, 222-230, 268-269, 280.
 mujeres en la genealogía de Jesús: 28-29, 82-88.
 Nunquam satis: 129.
 Pentecostés: 174, 205.
 Protoevangelio de Santiago: 73, 116, 227s, 237-238, 244, 245, 247-248, 261, 262-265, 281.
 Sabiduría: 40.
 Sión: véase *hija de Sión*.
Virginitas ante partum (concepción virginal de Jesús):
 —y el nacimiento en Belén: 143, 197-198.
 —“nacido de la virgen María”: 99-100, 243, 253, 260-261.
 —interpretación gnóstica de: 234-235, 238-239, 253-254, 257-258, 281.
 —historicidad de: 98-99, 121-122, 273, 279-280.
 —en Ignacio de Antioquía: 53, 242-243, 259-260.
 —en Juan: 34, 191-192, 199, 265, 277.
 —en Justino: 243-244.
 —en Lucas: 34, 47, 68, 105, 115-123, 143, 145, 156-157, 192, 277-278.
 —en Marcos: 28, 34, 69-70, 104, 271, 277.
 —en Mateo: 34, 47, 68, 83-84, 95-98, 105, 273, 277-278.
 —en los escritos patrísticos: 243-246, 259-260.
 —en Pablo: 21, 34, 44, 47-48, 52, 55-56, 273, 277.
 —en los oráculos sibilinos: 241s, 260.
 —José como padre físico: 255s, 281.
 —paralelos en la literatura pagana: 97, 122, 244, 279.
 —preexistencia de Jesús: 44, 94, 123, 191s, 259, 279.
 —teclogúmeno: 125, 279.
virginitas in partu (nacimiento milagroso de Jesús): 152, 227-228, 240-241, 255, 261, 263-264, 281.
 —negación de: 255, 259-260, 265-266.
 —implicaciones docetistas: 255, 265-266.
virginitas post partum (virginidad perpetua): 72-78, 259, 261-262, 281.
 —negación de: 73-74, 263, 266.
 —“siempre virgen”: 72, 261.
 —en Juan (19, 27): 205.
 —en Lucas (2, 7): 73, 152.
 —en Mateo (1, 25): 73, 92, 280.
 —virginidad de José: 262.
 —modelo de vida celibataria: 117, 247, 254, 261, 263, 281.
 —voto (intención) de virginidad: 116-117, 266, 278.

BIBLIOTECA DE ESTUDIOS BIBLICOS

49